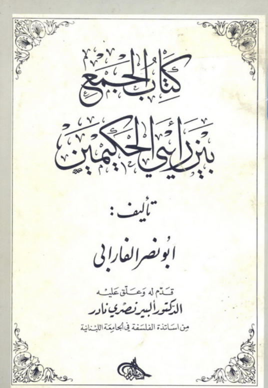


كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

تأليف :

ابو نصر الفارابي

قدم له وعلق عليه

الدكتور ألبير نصري نادر

من اساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانية

بسم الله الرحمن الرحيم


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


الجمع بين رأيي الحكيمين

الطبعة الاولى
في بيروت ـ دارالمشرق
الطبعة الثانية
في ايران ـ المكتبة الزّهراء
مطبعة العلامة الطباطبائي (ره)

ثلاثة آلاف نسخة

محرم الحرام سنة ١٤٠٥ هـ ق



المكتبة الزهرا (س)

كتاب
الجمع بين رايي الحكيمين

تأليف

ابونصر الفارابي

قدم له وعلّق عليه

الدكتور البير نصري نادر

من اساتذه الفلسفة في الجامعة اللبنانية

و



المكتبة الزهراء (س)


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيد

بعد ما نشرنا كتاب « آراء اهل المدينة الفاضلة » للفارابي(١) رأينا ان ننشر كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين : افلاطون الالهي وارسطوطاليس » ، للفارابي ايضاً ، حتى نوضح مدى اطلاعه على الفلسفة اليونانية عبر ما وصل اليه من ترجمات لها ، وكيف اعتمد هو على هذه الترجمات في المحاولة التي قام بها في هذا الكتاب .

ولما كان في محاولة الفارابي هذه شيء من التحيز والتضليل ، رأينا ان نقدم لها بعرض لفلسفة كل من افلاطون وارسطو ، لتوضيح مذهب كل منهما ؛ ثم اتبعناه بعرض موجز لفلسفة افلوطين ، اذ ان الفارابي اعتبر كتاب « الاثولوجيا » كانه لارسطو فعلاً ، وهو في الواقع عرض لبعض تاسوعات افلوطين مع التعليق عليها .

ثم عرضنا حركة الترجمة التي نشطت خصوصاً في العصر العباسي ، ولا سيا في عهد المأمون ، حتى نوضح اولاً كيف انتشرت الثقافة اليونانية في الاصقاع التي سيفتحها فيما بعد العرب ، ثم كيف وصل هذا التراث اليوناني الى مفكري الاسلام .

اما كتاب « الجمع » فاننا اتخذنا اساساً لنشرتنا هذه الطبعة التي نشرها لاول مرة ديتريصي في ليدن سنة ١٨٩٠ معتمداً على : ١ — مخطوط لندن رقم ٤٢٥ (وحسب القائمة الجديدة رقم ٧٥١٨) ، وقد رمزنا الى هذا المخطوط بحرف « ا » ؛ ٢ — مخطوط برلين (بترمن ٢ ، ٥٧٨ ص ٨٦—١١٨) ، وقد رمزنا اليه بحرف « ب » ؛ وقد رمزنا بحرف « د » الى ملاحظات ديتريصي .

ثم ظهرت في مصر طبعة اولى لهذا الكتاب عام ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م ، معتمدة على طبعة ديتريصي ، وتلتها طبعات أخرى تجارية . لذلك رأينا ان نعيد طبع هذا الكتاب مع المقدمات اللازمة له ، ومنها مقدمة تحليلية تسبقها نبذة عن حياة الفارابي . وقد ذكرنا في الهوامش الاختلافات بين النسختين الخطيتين الآنفتي الذكر ، وقد تبين لنا ان احداهما ان لم تكن كلتاهما كتبتا عن طريق الاملاء لا عن طريق النسخ المباشر وذلك للشبه الكبير في اصوات الكلمات المختلفة حروفها .

في عرضنا للفلسفة اليونانية اعتمدنا خصوصاً على كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية

(١) المطبعة الكاثوليكية — بيروت ، الطبعة الاولى سنة ١٩٥٩ .

(الطبعة الثانية – القاهرة سنة ١٩٤٦) ليوسف كرم ، وعلى كتاب « دروس في تاريخ الفلسفة » لابراهيم بيومي مدكور ويوسف كرم . كما اننا اوردنا ترجمة، قمنا بها ، لجزء يسير من محاورة « المينون » حيث يعرض فيـــه افلاطون نظريته في المعرفة ، وهذه النظرية هي محور كل فلسفته .

اما فيما يتعلق بموضوع الترجمة، فكان اعتمادنا خصوصاً على الكتب التالية : – «الفهرست» لابن النديم (طبعة مصر ١٣٤٨هـ)–« إخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطي (طبعة مصر ١٣٢٦ هـ) – « عيون الانباء في طبقات الاطباء » لابن ابي أصيبعة (القاهرة ١٨٨٢) – « وفيات الاعيان » لابن خلكان (القاهرة ١٢٩٩ / ١٨٩٢) – « مختصر تاريخ الدول » لابن العبري (بيروت ١٩٥٨) – « ضحى الاسلام » لاحمد امين (القاهرة ١٩٣٨/١٣٥٧)ج ٢ – « تاريخ الفلسفة العربية » جزآن لحنا الفاخوري وخليل الجر (بيروت ١٩٥٧ / ١٩٥٨) – « تاريخ الفلسفة في الاسلام » دي بور ، ترجمة ابو ريدة (القاهرة ١٩٥٤) .

ونأمل ان يجد القارئ في هذه المقدمات مقياساً للحكم على قيمة المحاولة التي قام بها الفارابي في كتابه هذا .

البير نادر

مقدمة

القسم الاول

لمحة عن الفلسفة اليونانية

غرضنا هنا عرض اهم نواحي الفلسفة اليونانية التي تأثر بها مفكرو الاسلام . فقد بدأنا بحركة السوفسطائيين اذ انهم اول من اثار المسائل الخاصة بالمعرفة وبالمبادئ الخلقية وعليهم رد سقراط الذي ارشد تلميذه افلاطون الى طريق المعرفة الحق، وتبع افلاطون تلميذه ارسطو الذي وضع اسس المنطق وطبقه في مختلف ميادين المعرفة . واخيراً حاول افلوطين ان يحذو حذو افلاطون فانتهى الى مذهب الفيض .

هذه هي اهم نواحي الفكر اليوناني التي تأثر بها مفكرو الاسلام ونوجزها هنا .

السوفسطائيون

بعد ان دحرت اثينا الفرس وحفظت لليونان استقلالهم وعقليتهم ، مضى هؤلاء يستكملون اسباب الحضارة بهمم جديدة ، ونبغ فيهم العلماء والشعراء والفنانون والمؤرخون والاطباء والصناع . وقويت الديموقراطية في جميع المدن ، وتعاظم التنافس بين الافراد ، فزادت اسباب النزاع امام المحاكم والمجالس الشعبية ، وشاع الجدل القضائي والسياسي . فنشأت من هاتين الناحيتين الحاجة الى تعلم الخطابة واساليب المحاجة واستمالة الجمهور ، ووجد فريق من المثقفين المجال واسعاً لاستغلال مواهبهم ، فانقلبوا معلمي بيان . وهؤلاء هم السوفسطائيون ، ملأوا النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد(١).

وكان اسم « سوفيسطس » يدل في الاصل على المعلم ، وبنوع خاص على معلم البيان . ثم لحقه التحقير في عهد سقراط وافلاطون ، لان السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين ، وكانوا متجرين بالعلم ، وكانوا يفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه على

---

(١) يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » – طبعة ثانية ، ص ٥٤ وما بعدها .

السواء . ومن كانت هذه غايته فهو لا يبحث عن الحقيقة . فجادلوا في ان هناك حقاً وباطلاً ، وخيراً وشراً ، وعدلاً وظلماً بالذات ، فاذاعوا التشكك في كل ذلك ، ومجدوا القوة والغلبة . ومن متاجرتهم بالعلم اصابوا مالاً طائلاً وجاهاً عريضاً . واشهرهم اثنان :

بروتاغوراس (٤٨٠ — ٤١٠) :

ولد في ابديرا وقدم اثينا عام ٤٥٠ حيث نشر كتاباً اسماه «الحقيقة» ؛ ومما جاء فيه : « لا استطيع ان اعلم ان كان الآلهة موجودين ام غير موجودين ، فان اموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم ، اخصها غموض المسألة وقصر الحياة »، وجاء ايضاً : « الانسان مقياس الاشياء جميعاً ، هو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود ما لا يوجد » . وشرحها افلاطون في محاورة «تيتياتوس» بقوله : « ان الاشياء هي بالنسبة اليّ على ما تبدو لي ، وهي بالنسبة اليك على ما تبدو لك ، وانت وانا انسان » . — فالمقصود بالانسان هنا الفرد من حيث هو كذلك ، ولما كان الافراد يختلفون سناً وتكويناً وشعوراً ، وكانت الاشياء تختلف وتتغير ، كانت الاحساسات متعددة بالضرورة متعارضة : أليس يحدث ان هواء بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر ، ويكون خفيفاً على الواحد عنيفاً على الآخر (١) ؟ فيعلق افلاطون قائلاً : « حسب رأي بروتاغوراس لا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته ، ولا يوجد شيء يمكن ان يسمى او ان يوصف بالضبط... لأن كل شيء في تحول مستمر » وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة ، ويمتنع الخطأ .

غورغياس (٤٨٠ — ٣٧٥) :

اصله من صقلية ، قدم اثينا سنة ٤٢٧ . وضع كتاباً في « اللاوجود » ، وتتلخص اقواله في قضايا ثلاث :

١ — لا يوجد شيء ، ٢ — اذا كان هناك شيء فالانسان قاصر عن ادراكه ، ٣ — اذا فرضنا ان انساناً ادركه فلن يستطيع ان يبلغه لغيره من الناس . وشرح هذه القضايا هو :

١ً — اللاوجود غير موجود من حيث انه لا وجود . — والوجود اما ان يكون قديماً او حادثاً : فان كان قديماً فهذا يعني ان ليس له مبدأ ، وانه لا متناه ، ولكنه محوى في مكان ، فيلزم ان مكانه مغاير له واعظم منه ، وهذا يناقض كونه لا متناهياً ، واذن فليس الوجود قديماً . اما ان كان حادثاً ، فاما ان يكون قد حدث بفعل شيء

(١) لهذا دعا الاسلاميون مذهبه « بالعندية » : رأي كل فرد حق « عنده » وبالقياس اليه .

موجود او بفعل شيء غير موجود : ففي الفرض الاول لا يصح ان يقال انه حدث، لانه كان موجوداً في الشيء الذي احدثه ، فهو اذن قديم ... وفي الفرض الثاني الامتناع واضح .

اما عن القضية الثانية فانه يقول : لكي نعرف وجود الاشياء يجب ان يكون بين تصوراتنا والاشياء علاقة ضرورية هي علاقة المعلوم بالعلم ، اي ان يكون الفكر مطابقاً للوجود ، وان يوجد الوجود على ما نتصوره . ولكن هذا باطل ، فكثيراً ما تخدعنا حواسنا ، وكثيراً ما تركب المخيلة صوراً لا حقيقة لها .

واما عن القضية الثالثة فترجع حجته الى ان وسيلة التفاهم بين الناس هي اللغة ، ولكن الفاظ اللغة اشارات وضعية اي رموز ، وليست مشابهة للاشياء المفروض علمها ، فكما ان ما هو مدرك بالبصر ليس مدركاً بالسمع والعكس بالعكس ، فان ما هو موجود خارجاً عنا مغاير للالفاظ ، فنحن ننقل للناس الفاظاً ولا ننقل لهم الاشياء ، فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان(١) .

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٨،٤٩.

سقراط

(٤٦٩ – ٣٩٩):

هذه الحركة السوفسطائية كانت خليقة ان تقضي على الفلسفة اليونانية ، ولكن جاء سقراط فوجه الفلسفة وجهة جديدة ، ونفخ فيها روحاً منعشة فاستأنفت سيرها الى الامام .

ولد في اثينا سنة ٤٦٩ ، وعلّم فيها . وقد اتخذ موقفاً معارضاً لموقف السوفسطائيين. وكان لبحثه مرحلتان تدعيان « التهكم والتوليد » . ففي الاولى كان يتصنع الجهل ، ويتظاهر بتسليم اقوال محدثيه ، ثم يلقي الاسئلة ويعرض الشكوك ، شأن من يطلب العلم والاستفادة ، بحيث ينتقل من اقوالهم الى اقوال لازمة منها ولكنهم لا يسلمونها فيوقعهم في التناقض ويحملهم على الاقرار بالجهل . فالتهكم السقراطي هو السؤال مع تصنع الجهل او تجاهل العالم . وغرضه تخليص العقول من العلم السوفسطائي اي الزائف ، واعدادها لقبول الحق .

وينتقل الى المرحلة الثانية ، فيساعد محدثيه بالاسئلة والاعتراضات مرتبـة ترتيباً منطقياً للوصول الى الحقيقة التي اقروا انهم يجهلونها ، فيصلون اليها وهم لا يشعرون ، ويحسبون انهم اكتشفوها بانفسهم(١) .

فالتوليد هو استخراج الحق من النفس . وكان سقراط يقول في هذا المعنى انه يحترف صناعة امه — وكانت قابلة — الآ انه يولد نفوس الرجال .

وكان في جدله يعني كل العناية بحد الالفاظ والمعاني الدائر عليها الحديث، بخلاف السوفسطائيين الذين كانوا يعولون على اشتراك الالفاظ وابهام المعاني ويتحاشون الحد الذي يكشف المغالطة .

وكان يستخدم الاستقراء ، فيتدرج من الجزئيات الى الماهية المشتركة بينها ، ويحاول حد هذه الماهية . وتنحصر الفلسفة عنده في دائرة الاخلاق . وكان قد اتخذ شعاراً كلمة قرأها في معبد دلفي ، هي: « اعرف نفسك بنفسك » ، فحول النظر من المسائل الطبيعية الى النفس الانسانية .

وتدور الاخلاق على ماهية الانسان ، وكان السوفسطائيون يدعون ان الطبيعة الانسانية شهوة وهوى ، ويرتبون على هذه القضية ان غاية الانسان اللذة . فقال سقراط

---

(١) بعض امثلة على ذلك توجد في محاورات افلاطون (الجمهورية م١ ، ٣٣٧(١) - تيتياتوس ١٤٩/١٥٢) .

على عكس ذلك ، ان للانسان روحاً يسيطر على الحس، فغايته اذن عقلية روحية ، لا تتحقق تماماً الا في العالم الآخر حين تكون النفس قد خلصت من الجسم وشواغله، وفرغت لعملها الخاص وهو الفكر .

وواجب النفس ان تتهيأ للعالم الآخر بممارسة الفضيلة ، اذ ان الفضيلة هي خيرها الحقيقي. والفضيلة علم، والرذيلة جهل . وما ان نعلّم الانسان الفضيلة ونبصره بالخير حتى يتوجه اليهما ، اما الشرير فرجل جهل نفسه وخيره ، ولا يمكن ان يقال انه ارتكب الشر عمداً .

لقد اسخط جداله نفراً من الشعراء والخطباء والسياسيين ، فاتهمه ثلاثة من مواطنيه في اواخر ايامه « بانه ينكر آلهة اثينا ويقول بآلهة آخرين ويفسد عقائد الشباب » وطلبوا عقاباً له الاعدام . والحقيقة ان البواعث على الاتهام كانت شخصية ، ولكن المتهمين اثاروا القضاة (وكانوا حوالي خمسمائة من عامة الشعب) وذكروا لهم حملات سقراط على الديموقراطية الاثينية لاسرافها في المساواة بين المواطنين في الشؤون العامة دون اعتبار لأقدارهم ، ولاعتمادها في اختيار الرجال المسؤولين على القرعة دون الكفاءة وساعد سقراط من جهته على نفور القضاة منه بما ضمن دفاعه عن نفسه من ترفع وتحد ، فحكموا عليه بالاعدام . سيق الى السجن ومكث به شهراً ، وكان اصدقاؤه وتلاميذه يترددون عليه كل يوم ، وائتمروا فيما بينهم على تهريبه وهيئوا له اسباب الهرب ، ولكنه ابى . فلما حل الاجل شرب السم ومات سنة ٣٩٩ .

افلاطون

(٤٢٧ – ٣٤٧ قبل الميلاد) :

حياته :

ولد افلاطون في اثينا او في اجينا (الجزيرة الواقعة قبالة اثينا) في اسرة عريقة الحسب . ثثقف كأحسن ما يتثقف ابناء طبقته ، وقرأ شعراء اليونان ونظم الشعر التمثيلي. ثم اقبل على العلوم واظهر ميلاً خاصاً للرياضيات . وفي سن العشرين تعرف الى سقراط ، فأعجب بفضله ولزمه . وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى اراد نفر من اهله واصدقائه ، وقد اغتصبوا الحكم بمساعدة أسبرطة ، ان يقلدوه « اعمالاً تناسبه » فآثر الانتظار . وطغى الارستقراطيون وبغوا ، وامعنوا في خصومهم نفياً وتقتيلاً ، وصادروا ممتلكاتهم ، ثم انقسموا على انفسهم ، فملأوا المدينة فساداً ، وملأوا قلبه غماً . ولما هزمهم الشعب وقامت الديموقراطية ، انصفت بعض الشيء ،ولكن الديموقراطية اعدمت سقراط فيئس افلاطون من السياسة ، وايقن ان الحكومة العادلة لا ترتجل ارتجالاً ، وانما يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم . فقضى حياته يفكر في السياسة ويمهد لها بالفلسفة ، ولم تكن له قط مشاركة عملية فيها .

بعد موت معلمه سقراط اتجه الى ميغارى حيث اتصل باقليدس الرياضي الكبير ، ثم سافر الى مصر واتصل بمدرستها الكهنوتية ، واطلع على علم الفلك . ثم زار جنوب ايطاليا ، ثم الى صقلية حيث حصل سوء تفاهم بينه وبين ملكها ، فاعتقله الملك وارسله الى جزيرة اجينا التي كانت حليفة اسبرطة ضد اثينا . فعرض في سوق الرقيق، فافتداه رجل من قورينا وعاد افلاطون الى اثينا .

انشأ في اثينا عام ٣٨٧ مدرسة في ابنية تطل على بستان اكاديموس ، فسميت لذلك « الاكاذيمية » . ظل يعلّم فيها ويكتب اربعين سنة . وكان مستمعوه من الاثينيين ويونان الجزر وتراقيا واسيا الصغرى ، بينهم بضع نساء . وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة . وتوفي افلاطون في اثناء حرب فيليبوس المقدوني على اثينا ، فلم يشهد ما اصاب وطنه من انحطاط .

مصنفاته :

افلاطون اول فيلسوف وصلت الينا كتبه كلها ، وهي كثيرة تتفاوت طولاً وقصراً . منها محاورات ومنها رسائل . نسب اليه الاقدمون ستة وثلاثين مصنفاً ، قسموها الى تسعة اقسام سميت « رابوعات » لاحتواء كل قسم على اربعة مصنفات . اما المحدثون

فانهم رتبوها بحسب صدورها ليمكن تتبع فكر الفيلسوف في تطوره . فقسموها الى طوائف ثلاث معتمدين على كتاب « القوانين » (وهو آخر ما كتبه افلاطون) في الاسلوب الادبي والفلسفي . فالمحاورات التي اسلوبها بعيد عن اسلوب « القوانين » هي مصنفات الشباب ، والمحاورات الاقرب هي مصنفات الكهولة ، والمحاورات التي يظهر فيها الجدل الدقيق والجفاف فهي محاورات الشيخوخة .

اما مصنفات الشباب فتسمى « بالسقراطية » لان منها ما هو دفاع عن سقراط ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطي . نذكر منها : « احتجاج سقراط »،على اهل اثينا، « اقريطون » يذكر فيها ما عرضه هذا التلميذ من الفرار ، وما كان جواب سقراط ، « اوطيفرون » يصف فيها موقف سقراط من الدين ، « غورغياس » في نقد بيان السوفسطائيين وفي اصول الاخلاق ، « بروتاغوراس » في السوفسطائي، ما هو، وما الفائدة من تعليمه ، وهل يمكن تعليم السياسة والفضيلة ، والمقالة الاولى من كتاب « الجمهورية » في العدالة ، هل هي وضعية ام طبيعية (والكتاب معروف عند العرب باسم « بوليطيا الصغير » ويعرف ايضاً عندهم باسم «كتاب السياسة ») .

اما مصنفات الكهولة فأهمها « مينون » يحاول فيها ان يحد الفضيلة،فيعرض نظريته في ان العلم ذكر معارف مكتسبة في حياة سماوية سابقة على الحياة الارضية، « المأدبة » (او سمبوسيوم او النادي عند الاسلاميين) يدرس الحب ويشرح مذهبه في الحب الفلسفي ، « فيدون » (او « فاذن » عند الاسلاميين) يصوّر المثل الاعلى للفيلسوف ويدلل على خلود النفس ويقص موت سقراط ، « الجمهورية » (تسع مقالات) يرسم المدينة المثلى ، « بارمنيدس » يراجع فيها نظرية (المثل)، «تيتياتوس » يحد فيها العلم ويعلل الخطأ .

واما مصنفات الشيخوخة فنها « السياسي » (بوليطيقوس او المدبر، او مدبر المدينة عند الاسلاميين) يسأل ما هو، ويعود الى مسائل « الجمهورية »، « طيماوس » يصوّر تكوين العالم ، فيذكر الصانع والطبيعة اجمالاً وتفصيلاً ، وفي « القوانين » تشريع ديني ومدني وجنائي في اثنتي عشرة مقالة ، وهذا الكتاب هو الوحيد الذي خلا من شخص سقراط .

وقد جمعت له ايضاً « رسائل » خاصة .

المعرفة

افلاطون اول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها . وجد نفسه بين رأيين متعارضين : رأي من يرد المعرفة الى الاحساس ويزعم انها جزئية متغيرة (مثل السوفسطائيين)،ورأي

سقراط الذي يضع المعرفة الحقة في العقل ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية . فاستقصى انواع المعرفة ، فكانت اربعة :

١ — **الاحساس** ، وهو ادراك عوارض الاجسام او اشباحها في اليقظة وصورها في المنام .

٢ — **الظن** ، وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك ، وهذه الاحكام نسبية متغيرة لتعلقها بالمادة .

٣ — **الاستدلال** ، وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات (مثل الحساب والفلك والهندسة والموسيقى) ؛ فان هذه العلوم ، ولو انها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها ، الا ان لها موضوعات متمايزة من المحسوسات ولها مناهج خاصة ، فمثلاً الحساب علم يبحث عن الاعداد انفسها بصرف النظر عن المعدودات ، والهندسة هي النظر في الاشكال انفسها ، والفلك يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبة ، والموسيقى علم يكشف النسب العددية المقومة للالحان .

هذه العلوم تضع امام الفكر صوراً كلية ، ونسباً وقوانين تتكرر في الجزئيات ، لذا يستخدم الفكر الصور المحسوسة في هذه الدرجة من المعرفة لكن لا كموضوع بل كواسطة لتنبيه المعاني الكلية المقابلة لها والتي هي موضوعه .

٤ — **التعقل** ، وهو ادراك الماهيات المجردة من كل مادة : مثلاً نرى الشيء الواحد كبيراً بالاضافة الى آخر ، صغيراً بالاضافة الى ثالث ، مما يدل على انه في نفسه ليس كبيراً او صغيراً ، وان الكبر والصغر معنيان مفارقان له نطبقهما عليه . وكأن نرى الشيء الواحد شبيهاً بآخر او مضاداً او مبايناً ، مساوياً او غير مساو ، جميلاً خيراً عادلاً ، الى غير ذلك من الصفات المفارقة للاجسام ، والمتعلقة من غير معاونة الحواس . فنتساءل عن الكبر والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوي والجمال والعدالة وما اليها ، كيف حصلنا عليها وهي ليست محسوسة ، وهي ضرورية لتركيب الاحكام على المحسوسات . فيلوح لنا حينئذ انها موجودة في العقل قبل الادراك الحسي .

نظرية المثل :

لا بد ان تكون تلك المعاني الضرورية للحكم على المحسوسات موجودة في العقل قبل الادراك الحسي ، لانها هي التي تجعل الحكم ممكناً ، ولأنها مجردة عن المادة وعوارضها ، كاملة ثابتة ؛ فلا يمكن ان تحصل في النفس عن الاجسام الجزئية المتغيرة ، فلا يبقى الا انها حصلت في العقل عن موجودات مجردة كاملة ثابتة مثلها ، وان هذه الموجودات ، التي هي مبادئ المعرفة عندنا ، هي ايضاً مبادئ الاجسام ، وان الجسم جزء

من المادة « يشارك » في واحد من تلك الموجودات المجردة ، فيتشبه به ويحصل على شيء من كماله ويسمى باسمه . فالموجودات المجردة « مُثُل » الاجسام (احدها «مثال») يؤلف مجموعها « العالم المعقول » ، كما ان مجموع الاجسام يؤلف العالم المحسوس : والمثال هو الموجود بذاته ، فاذا تحدثنا عنه قلنا « الانسان بالذات ، والماء بالذات والعدالة بالذات » الى غير ذلك . اما الجسم فشبه له وصورة زائلة .

وكما ان الاجسام مترتبة بعضها فوق بعض في انواع واجناس ، فكذلك المثل حتى تنتهي الى واحد يدعوه افلاطون تارة مثال الخير ، ليدل على ان الخيرية مبدأ الايجاد والفيض ، واخرى بمثـــال الجمال ليدل على ان غايتنا القصوى ليست في الجمالات الناقصة الزائلة بل في الجمال بالذات الكامل الدائم ، وثالثة بالصانع يقصد به موجوداً خيراً بالذات اراد ان يفيض خيريته فنظم المادة المضطربة محتذياً المثل ، فكان منها هذا العالم المنسجم الجميل . والثلاثة مرادفة لله .

كيف عرفنا العالم المعقول :

ان شيئاً من التأمل يدلنا على اننا نستكشف المثل في النفس بالتفكير . وما علينا الاّ ان نجرّب الامر في فتى لم يتلقّ الهندسة ، نجده يجيب عن الاسئلة اجابة محكمة ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم . فاذا كنا نستطيع ان نستخرج من انفسنا معارف لم يلقنها لنا احد ، فلا بد ان تكون كامنة في النفس ، ولما كانت النفس لم تكتسبها من عالم المحسوسات ، فلا بد ان تكون قد اكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة . فكلما ادركت اشباحها بالحواس تذكرتها وحكمت بها على تلك الاشباح . بذلك يفسر اكتسابنا للعلم بالاتصال بين المعقول والمحسوس في النفس ، فالعلم تذكر المثل ، والجهل نسيانها .

وفعلاً يقول افلاطون ان النفس كانت اول امرها في العالم المعقول خالصة من الجسم والمادة ، تشاهد المثل في صحبة الآلهة ، ثم ارتكبت اثماً فكان عقابها الهبوط الى الجسم ، فغشت كثافة مادته على بصيرتها وانستها علمها ، غير ان الحواس اذ تظهرها على الجزئيات تنبه فيها علمها القديم وتستحثها على استكماله .

قصة الكهف :

هذا العالم المعقول مثلنا معه مثل اناس وضعوا في كهف منذ الطفولة ، واوثقوا بسلاسل ثقيلة بحيث لا يستطيعون نهوضاً ولا مشياً ولا تلفتاً ، وادبرت وجوههم الى داخل الكهف ، فلا يملكون النظر الاّ امامهم مباشرة ، فيرون على الجدار ضوء نار

عظيمة ، واشباح اشخاص واشياء تمرّ وراءهم . ولما كانوا لم يروا في حياتهم سوى الاشباح ، فانهم يتوهمونها اعياناً . فاذا اطلقنا احدهم وادرنا وجهه للنار فجأة ، فانه ينبهر ويتحسر على مقامه المظلم ، ويعتقد ان العالم الحق معرفة الاشباح . ثم يفيق من ذهوله وينظر الى الاشياء في ضوء الليل الباهت ، او الى صورها المنعكسة في الماء، حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع ان ينظر الى الاشياء انفسها ثم الى الشمس مصدر كل نور .

فالكهف هو العالم المحسوس ، وادراك الاشباح المعرفة الحسيّة ، والخلاص من الجمود ازاء الاشباح يتم بالجدل ، والاشياء المرئية في الليل او في الماء الانواع والاجناس والاشكال ، اي الامور الدائمة في هذه الدنيا . فالاشياء الحقيقية المثل ، والنار ضوء الشمس ، والشمس مثال الخير ارفع المثل ومصدر الوجود والكمال . فالفيلسوف الحق هو الذي يميز بين الاشياء المشاركة ومثلها ، ويجاوز المحسوس المتغير الى نموذجه الدائم، ويؤثر الحركة على الظن فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات .

الوجود

الله :

يبرهن افلاطون على وجود الله بواسطة الحركة والنظام . ويميز افلاطون سبع حركات : حركة من يمين الى يسار ، ومن يسار الى يمين ، ومن امام الى خلف ، ومن خلف الى امام ، ومن اعلى الى اسفل ، ومن اسفل الى اعلى ، وحركة دائرية . وحركة العالم دائرية منتظمة لا يستطيعها العالم بذاته ، فهي معلولة لعلة عاقلة، وهذه العلة هي الله ، اعطى العالم حركة دائرية على نفسه وحرمه الحركات الست الاخرى (وهي طبيعية فنعه من ان يجري بها على غير هدى (محاورة تيماوس ٣٤ (ا) و٤٣(ب)).

اما بخصوص النظام فيقول ان العالم آية فنية غاية في الجمال ، ولا يمكن ان يكون النظام البادي فيما بين الاشياء بالاجمال ، وفيما بين اجزاء كل منها بالتفصيل، نتيجة علل اتفاقية ، ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورتّب كل شيء عن قصد .

فيعرف افلاطون الله بانه روح عاقل ، محرك ، منظم ، جميل ، خير ، عادل ، كامل . وهو بسيط لا تنوّع فيه ، ثابت لا يتغير ، صادق لا يكذب ، ولا يتشكل اشكالاً مختلفة، كما صوره الشعراء . وهو كله في حاضر مستمر ، فان اقسام الزمان لا تلائم الا المحسوس ونحن حينما نضيف الماضي والمستقبل الى الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون ، ندل على اننا نجهل طبيعته ، اذ لا يلائمه سوى الحاضر . وهو معني بالعالم .

العالم :

يعرض افلاطون قصة تكوين العالم في محاورة « تيماوس » . وتيماوس فيثاغوري ، انطقه افلاطون لان تكوين العالم قائم على مبادئ عقلية رياضية .

كان العالم في الاصل « مادة رخوة » اي غير معينة ولكن قابلة للتعيين . فليست العناصر (الماء ، الهواء ، النار ، التراب) مبادئ الاشياء لأنها معينة من جهة ، ولأنها من جهة اخرى تتحول بعضها الى بعض ، فيدلنا هذا التحول على انها صور مختلفة تتعاقب في موضوع واحد غير معين في ذاته .

هذه المادة الاولى كانت تتحرك حركات اتفاقية ، تلك الحركات الست (دون الحركة الدائرية) من غير نفس تدبرها . فانحدت ذراتها على حسب تشابهها في الشكل وألفت العناصر الاربعة : النار ، مؤلفة من ذرات هرمية ، اي ذات اربعة اوجه تشبه سن السهم ، لذلك كانت اسرع الاجسام وانفذها ؛ والهواء مؤلف من ذرات ذات ثمانية اوجه ، اي من هرمين ؛ والماء من ذرات ذات عشرين وجهاً ؛ والتراب اثقل الاجسام من ذرات مكعبة . وبعد ان تنظمت المادة هذا النوع من التنظيم بتوزعها عناصر اربعة — وهو اقصى ما تستطيع ان تبلغ اليه بذاتها — ظلّت العناصر مضطربة هوجاء « كما يكون الشيء وهو خلو من الآلهة » حتى عين الصانع لكل منها مكانه ورتب حركته (تيماوس ٥٢—٥٧) .

ثم فكر الصانع في ان يجعل العالم ابدياً ، لا كأبدية النموذج ، فانها ممتنعة على الكائن الحادث ، فعني بصنع « صورة متحركة للابدية الثابتة » فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الاعداد ، وكانت الايام والليالي والشهور والفصول ، ولم تكن من قبل . ورأى الصانع ان خير مقياس للزمان حركات الكواكب . فاخذ ناراً وصنع الشمس والقمر والكواكب الاخرى مشتعلة مستديرة ، وجعل لكل منها نفساً تحركه وتدبره . ولما كان مبدأ التدبير إلهياً بالضرورة فقد صنع هذه النفوس مما تخلف بين يديه بعد صنع النفس العالمية ، الا انه جعل تركيبها اقل دقة من تركيب هذه ، فكانت ادنى منها مرتبة ، ولكنها إلهية مثلها عاقلة خالدة ، يأتيها الخلود لا من طيب عنصرها بل من خيرية الصانع تأبى عليه ان يعدم احسن ما صنع .

النفس الانسانية :

يقول افلاطون ان النفوس البشرية كانت في عالم الكواكب تتبعها ، كما في عربة ، لتطل على عالم المثل . وعجزت في احدى محاولاتها ، عن اللحاق بنفوس الكواكب ، وبلوغ قبة السماء ، ومشاهدة عالم المثل ، فهبطت من علوها ، وحلت في ابدان بشرية.

واذن هبوط النفس الى البدن نتيجة عجز ؛ ومن باب التجوز ، يدعو افلاطون عجزها جناية ، وهبوطها عقاباً .

اما رأي افلاطون في ماهية النفس وعلاقتها بالجسم فلا يخلو من التردد والغموض . ففي المحاورة الواحدة (الفيدون) يحد النفس تارة بانها فكر خالص ، وطوراً بانها مبدأ الحياة والحركة للجسم ، دون ان يبين ارتباط هاتين الخاصتين ، ولا ايتهما الاساسية . كذلك الحال في علاقة النفس بالجسم : فتارة يعتبرهما متمايزين فيقول ان الانسان النفس ، وان الجسم آلة ؛ وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة ، فيذهب الى ان الجسم يشغلها عن فعلها الذاتي (الفكر) ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه ، وانها هي تقهره وتعمل على الخلاص منه (فيدون) ، دون ان يبين افلاطون ماهية هذا التفاعل ، بل هو يذهب بهذا التفاعل الى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم (تيماوس) وقيام الشعور والادراك في النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين .

وفي « الجمهورية » يرد الافعال النفسية الى ثلاثة : الادراك والغضب والشهوة ، ويسأل هل يفعل الانسان بمبادئ مختلفة ، ام مبدأ واحداً بعينه هو الذي يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم ؟ فيقرر ان المبادئ عدة ، لان شيئاً ما لا يُحدث ولا يقبل فعلين متضادين في وقت واحد ومن جهة واحدة ، فلا يضاف اليه حالات متضادة الا بتمييز اجزاء فيه ، فيجب ان نميز في النفس جزءا ناطقاً وجزءا غير ناطق ، لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع الى موضوعها والعقل ينهى عنه . ولنفس السبب يجب ان نميز في الجزء غير النطقي بين قوتين هما الغضب والشهوة : الغضب متوسط بين الشهوة والعقل ، ينحاز تارة الى هذا ، وطوراً الى تلك ، ولكنه يثور بالطبع للعدالة ، ونحن لا نغضب على رجل مهما يسبب لنا من ألم اذا اعتقدنا انه على حق ؛ لذلك كثيراً ما يناصر الغضب العقل على الشهوة ، ويعينه على تحقيق الحكمة في ما هو خلو من العقل والحكمة (الجمهورية ، م ٤) . وهذا كلام يدل على وجود قوى ثلاث في النفس الواحدة . ولكن افلاطون (في محاورة تيماوس) يضع ثلاث نفوس ، ويعين لكل منها محلاً في الجسم ، فيضيف الى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاث . وفي محاورة (فيدروس) يشبه النفس في حياتها السماوية الاولى بمركبة مجنحة ، الحوذي فيها العقل ، والجوادان الارادة والشهوة . وكلامه في (تيماوس) يشعر بان الغضبية والشهوانية صنعها الآلهة للحياة الارضية والوظائف البدنية .

اما فيما يتعلق بخلود النفس فقد اختص افلاطون هذه المسألة بقسط كبير من عنايته ، ذكرها في جميع كتبه ، فخصص لها محاورة (فيدون) حيث يأتي بثلاثة ادلة : اولها عرض لرأي متواتر يقول ان النفس التي تولد في هذه الدنيا تأتي من عالم آخر

كانت ذهبت اليه بعد موت سابق ، وان الاحياء يبعثون من الاموات ؛ فاذا صح هذا الرأي فان النفس لا تموت بموت الجسم . لكن هذا تسليم برأي لا تدليل . والدليل الثاني يدور على تعقل المثل : فان المثل بسيطة ، ومن ثمة فهي ثابتة ، اذ ان المركب هو الذي ينحل الى بسائطه ويتحول ، اما البسيط فلا يجوز عليه تحول او انحلال ، فلا بد ان تكون النفس التي تعقل المثل شبيهة بها ، على حسب القول القديم : « الشبيه يدرك الشبيه » . وعلى ذلك فالنفس بسيطة ثابتة (الفيدون ، وهذا الدليل وارد في الجمهورية ايضاً ، م ١٠) . والدليل الثالث قائم على نظرية المشاركة : لما كانت النفس حياة ، فهي مشاركة في الحياة بالذات ، ومنافية للموت بالطبع ، وليست تقبل الماهية ما هو ضد لها ؛ فالنفس لا تقبل الموت (الفيدون) . في نهاية حياتها الارضية الاولى ، تعود النفس الى العالم الآخر : الصالحة الى السماء تنعم فيها ، والشريرة الى احشاء الارض تكفر عن آثامها .

بعض نفوس الاشرار قد تخلد في العذاب ، وقد تفنى ، لكثرة ما تمادت في الاثم. اما باقي النفوس الشريرة ، وكل النفوس الصالحة ، فتعود ، بعد الف سنة ، الى اجسام جديدة ، الى تناسخ اول . تختار هذه النفوس بالقرعة نوع حياتها الجديدة ، ونوع بدنها ، فتكون رجلاً او امرأة ، او حيواناً ؛ وتسلك سبلاً من العيش لا تحصى . وقد تختار نفس صالحة حياة سيئة ، كما قد تختار شريرة حياة سعيدة . ثم تشرب كل هذه النفوس شراباً ينسيها كل ما رأت ، وتنام لتستيقظ نصف الليل ، على صوت صاعقة ، وتغور عبر السماء حتى تنتهي الى ما اختارت من اجسام ارضية .

ويتكرر التناسخ لهذه النفوس الف سنة بعد الف ، بعضها يشقى وبعضها ينعم ، الى ان يتم لها عشرة آلاف سنة من التناسخ والجهاد . وحينئذ تعود جميعها الى عالم الكواكب ، وتقوم بمحاولات جديدة لتطل على عالم المثل . فللنفوس البشرية ادوار : كل عشرة آلاف سنة تحاول مشاهدة المثل : ان استطاعت عاشت دورة عشرة آلاف سنة اخرى سعيدة في عالم الكواكب ، وان عجزت هبطت الى عالم الابدان مدة عشرة آلاف تتجسد وتتناسخ ، وتعود في نهايتها الى عالم الكواكب لتقوم بمحاولة جديدة .

الاخلاق

قال السوفسطائيون : ان القانون الخلقي الذي يخشاه الناس انما هو من وضع الناس كالقانون المدني ، لا من وضع الطبيعة ، بل ان الطبيعة تأبـاه وتعارضه : فبحسب الطبيعة الامر الأقبح هو الأخسر ، والأخسر تحمل الظلم ، وبحسب القانون الخلقي ارتكاب الظلم هو الأخسر الأقبح .

ولقد نشأ هذا التباين من ان القانون سنه الضعفاء والسواد الاعظم بالاضافة الى مصلحتهم الخاصة ، فقصدوا الى تخويف الاقوياء وصدهم عن التفوّق عليهم ، وذهبوا الى ان النظام يقوم بالذات في ارادة التسامي على الآخرين . ولكن الطبيعة تقدم الدليل على ان العدالة الصحيحة تقضي بان يتفوّق الاحسن الاقدر ، وان علامة العدالة سيادة القوي على الضعيف ، واذعان الضعيف لهذه السيادة .

ثم يلاحظ ان الكل يطلب السعادة ، فكيف يستطيع ان يعيش سعيداً من يخضع لأي شيء كان ، قانوناً ام انساناً ؟ الا ان العدالة والفضيلة والسعادة بحسب الطبيعة ان يتعهد الانسان في نفسه اقوى الشهوات ، ثم يستخدم ذكاءه وشجاعته لارضائها مهما تبلغ من قوة ، مع تظاهره بالصلاح لأسكات العامة والانتفاع بحسن الصيت ، ولا يتسنى هذا لغير الرجل القوي .

يلاحظ افلاطون على هذا القول فيسأل : ان كانت الكثرة هي التي فرضت القانون ، فهي الاحسن من حيث انها الاقدر وقوانينها حسنة حسب الطبيعة لانها قوانين الاقدر . وان كانت ترى ان العدالة تقوم في المساواة وان الظلم اقبح من الانظلام ، فرأيها مطابق للطبيعة ، واذن لا تعارض بين الطبيعة والقانون .

ثم هل الاقوى هو الاسعد ؟ كلا ، ان حياته مخيفة تعسة ، هو يميل الى الاسراف في شهوته ، ولما كان الاشتهاء ألماً من الحرمان ، كان انماء الشهوات لاجل ارضائها عبارة عن تعهد آلام في النفس لا يهدأ ، وكانت حياة الشهوة موتاً متكرراً ، مثلها مثل الدن المثقوب تصب فيه فلا يمتلئ ، او مثل الاجرب لا يفتأ يحس حاجته لحك جلده فيحك بقوة فتزيد حاجته ويقضي حياته في هذا العذاب . مثل هذا المخلوق لا يمكن ان يحبه الناس ، ولا ترضى عنه الآلهة ، بل لا تمكن معاشرته ، فلا يذوق لذة الصداقة ، فهو شقي للغاية ، والدولة التي يحكمها اشقى الدول .

الفضيلة :

الفضائل ثلاث تدبر قوى النفس الثلاث : الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق ، والعفة فضيلة القوى الشهوانية تلطف الاهواء فتترك النفس هادئة والعقل حرّاً ، ويتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم اغراء اللذة ومخافة الالم .

والحكمة اولى الفضائل ومبدؤها ، فلولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليقتها ، وانقادت لها الغضبية . ولو لم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها السبيل وتشرفان بخدمتها ، لما خرجنا من دائرة المنفعة الى دائرة الفضيلة ، اذ « ما الهرب من

لذة لنيل لذة اعظم ، سوى عفة مصدرها الشره ، وما خوض الخطر لاجتناب خطر آخر ، سوى شجاعة مصدرها الخوف. ليست الفضيلة هذه الحسبة النفعية التي تستبدل لذات بلذات واحزاناً باحزان ومخاوف بمخاوف ، كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى ، فان النقد الجيد الوحيد الذي يجب ان يستبدل بسائر الاشياء هو الحكمة ، بها نشتري كل شيء ونحصل على كل الفضائل ، اما الفضيلة الخالية من الحكمة ، والناشئة عن التوفيق بين الشهوات ، فهي فضيلة العبدة » (فيدون) .

فالفضيلة اذاً من جنس العقل والنفس ، ولا يسوغ ان نذكرها الا بالاضافة اليهما ، والحياة الفاضلة لا تستمد قيمتها من لذتها او منفعتها ، بل من هذه الاضافة . ويستحيل على من ينكر النفس والعقل ان يبلغ الى معنى الفضيلة . واذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس ، فخضعت الشهوانية للغضبية والغضبية للعقل ، تحقق في النفس النظام والتناسب . ويسمي افلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة ، باعتبار ان العدالة ، بوجه عام ، اعطاء كل شيء حقه . فليست العدالة عنده فضيلة خاصة ، ولكنها حال الصلاح والبر الناشئة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة .

والعدالة الاجتماعية هي تحقيق مثل هذا النظام في علاقات الافراد . ان الرجل الصالح في نفسه صالح بالضرورة في معاملاته ، والعكس بالعكس . ان العدالة تستتبع الاحسان تاماً شاملاً ، فلا نحدها بانها الاحسان الى الاصدقاء والاساءة الى الاعداء ، لان الاساءة اساءة الى النفس اولاً . فالذي يقابل الشر بالشر يفقد عدالته ، ويزيد الشرير شراً ، فتنتج هذه العدالة المزعزعة ضدها من الناحيتين ، وهذا خلف. استمع الى سقراط يتحدى السوفسطائيين ويقلب آيتهم رأساً على عقب ، حيث يقول : « انا لا ابتغي ارتكاب الظلم ولا تحمله ، ولكن اذا وجب الاختيار فانا اختار الثاني » ويقول : « انا انكر ان يكون منتهى العار ان اصفع ظلماً ، او ان تقطع اعضائي ، او ان اسلب مالي ، وادعي ان العار يلحق المعتدي ، وان الظلم اقبح وأخسر لصاحبه منه لضحيته » (غورغياس) .

فالفضيلة علم ، والفاضل هو الحاصل على العلم بالخير ، يعرف ما يجب ان يفعل في كل حالة ، لان نظره شاخص دائماً الى الخير المطلق .

السياسة

السياسة عند افلاطون العدالة في المدينة ، كما ان الفضيلة العدالة في الفرد . لذلك يفتتح القول في « الجمهورية » بمحاولة لتحديد معنى العدالة :

١ ـــ اذا قيل ان العدالة هي ان نرد للغير ما يجب له ، يرد سقراط (وهو بطل

الحوار) سائلاً: هل من العدل ، مثلاً ، ان نرد لصديق جن سلاحاً او مالا اودعه امانة عندنا ؟

٢ ـ واذا قيل ان العدالة هي نفع الاصدقاء ومضرة الاعداء ، يرد سقراط : ان الانسان قد يخدع ، فيصادق الاشرار ويعادي الاخيار ، فتصبح العدالة نفع الشرير ومضرّة الصالح . ثم ان الاساءة الى الشرير تجعله اسوأ ، فلا يجوز للعادل ان يسيء الى انسان .

٣ ـ واذا قيل ان العدالة هي ما فيه نفع الاقوى ، اي نفع الحاكم ، هي خضوع الرعية لقوانين السلطان ، يرد سقراط قائلاً : ان الحاكم قد يغلط ، فيضع قوانين مضرة له . ثم ان الحاكم الصالح لا يبغي من وضع القوانين نفعه الخاص ، بل نفع الرعية .

٤ ـ واخيراً قيل ان العدالة هي قوانين فرضها خوف التظالم : رأى الناس ان مقاساة الظلم اسوأ من اقترافه . لهذا بعد ان تظالم الناس ، وقاسوا وطأة العدوان ، وخبروا العدالة والظلم كليهما ... رأوا من الخير ان يتفقوا على الا يظلموا او يظلموا . ومن هنا نشأت القوانين والمعاهدات ، ودعوا ما قضى به القانون مشروعاً عادلاً . ذاك هو اصل العدالة وجوهرها » (الجمهورية ا ـ ٣٥٩) .

لدى هذا التحديد رأى سقراط ان يبحث العدالة على نطاق اوسع ، فتبلو بنوع اوضح . رأى ان يبحث ما العدالة في الدولة قبل ان يحدد ما العدالة في الفرد .

يقرر افلاطون ، بعد ذلك ، ان الاجتماع ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده . تألف الناس اولاً جماعات صغيرة تعاونت على توفير المآكل والمسكن والملبس ، ثم تزايد العدد حتى ألفوا مدينة . فلم تستطع ان تكتفي نفسها بنفسها ، فلجأت الى التجارة والملاحة . هذه المدينة الاولى مدينة الفطرة ، مثال البراءة السعيدة ، ليس لها من حاجات الا الضروري . ولكن هذا العصر الذهبي انقضى يوم فطن الناس الى جمال الترف والفن ، فنبتت فيهم حاجات جديدة ، واستحدثوا صناعات لارضائها . وضاقت الارض بمن عليها ، فنشبت الحروب وتألفت الجيوش . هذه المدينة الثانية هي المدينة المتحضرة وهي عسكرية .

فعلى اية صورة نبني مدينتنا لنحقق فيها العدالة ؟

يجب ان نشخص بابصارنا الى « المدينة بالذات » : فنجد ان بينها وبين النفس شبهاً قوياً : فان للمدينة ثلاث وظائف : الادارة والدفاع والانتاج ، تقابل قوى النفس الثلاث : الناطقة والغضبية والشهوانية . فاذن يجب ان تتركب المدينة من طبقات ثلاث : الحكام والجند والشعب . الطبقتان الاولى والثانية حراس المدينة ، حراسها من الخلل

الداخلي والخطر الخارجي ، فهم عمادها واليهم يجب ان توجه العناية بنوع خاص .
لأجل تخريج الحراس يجب ان نميز من بين الاحداث ، ذكوراً واناثاً، اصحاب الاستعداد الحربي، فنفصلهم طائفة مستقلة ونتعهدهم بالتربية ، ولو ان المرأة اضعف من الرجل الاّ انها قد تصلح لجميع ما اختص به نفسه من اعمال، كالطب والموسيقى والعلم والفلسفة والرياضة والحرب ؛ فليس ما يمنع من تكليف النساء الحراسة متى ساوين الرجال في الكفاءة لها . والاصل في الوظيفة انها تقلد للكفء دون اي اعتبار آخر . ونحن سنربي الحراس على الفضيلة ، فيكون للنساء الحارسات من فضيلتهن سياج متين .

نأخذ الحراس اذن بتربية واحدة الى الثامنة عشرة ، فنرتب لهم رياضات بدنية تقوي اجسامهم ، ونغذي نفوسهم بالآداب والفنون ، نبدأ بتلقينهم القصص الجدية البريئة الحاثة على الخير ، ولا نعلمهم قصص هوميروس وهزيود ومن نحا نحوهم من الشعراء ، فقد سممت عقول اليونان وافسدت ضمائرهم بما ترويه عن الآلهة والابطال من قبيح الافعال ، بل ننفي من المدينة كل شاعر لا يرعى حرمة الحق والفضيلة ، وننفي سائر الفنانين ممن يستخدمون فنهم لاثارة افكار شريرة وعواطف رديئة ، ولا نستبقي غير الفنانين الفضلاء .

وعند الثامنة عشرة يكفّ الحراس عن الدرس ويزاولون التمرينات العسكرية، فاذا ما بلغوا العشرين فصل الاجدرون منهم طائفة على حدة، يعكفون على دراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، وهي علوم تستخدم معاني مجردة وتعتمد على البرهان ، فتصقل العقل وتنبه الروح الفلسفي ، ويقضون في ذلك عشر سنين .

فاذا ما بلغوا الثلاثين يميز من بينهم اهل الكفاية الفلسفية الذين يتوفر فيهم شرف النفس ومحبة الحق وضعف الشهوة وسهولة الحفظ ، فيقضون خمس سنين في دراسة الفلسفة والمران على المناهج العلمية ليجيدوا فهم الحقيقة والدفاع عنها. وعند الخامسة والثلاثين يعهد الى هؤلاء الفلاسفة بالوظائف الحربية والادارية الى سن الخمسين ، فالذين يمتازون في العمل كما قد امتازوا في النظر يُرقّون الى مرتبة الحكام ويدعون الحراس الكاملين . بامثالهم تصلح حال المدينة لان الفيلسوف وحده يعلم الخير ويريده ارادة صادقة ، هو وحده يستطيع ان يتصور القوانين العادلة تصوراً علمياً وان يلقنها للآخرين باصولها وبراهينها فتدوم في المدينة . وعلى ذلك فالفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة .

هذا البرنامج الطويل وما يتضمنه من تكاليف عديدة لا يدع للحراس سبيلاً لتحصيل معاشهم ، لذلك يعيشون معاً على نفقة الدولة، ويحظر عليهم اقتناء الذهب والفضة ، سواء كان نقوداً ام آنية ام حلياً ، ما داموا في غير حاجة اليه ؛ فتزول من نفوسهم شهوات الحياة العامة وشواغلها . كذلك تنتزع من نفوسهم عواطف الأسرة

بهواغلها ، فيحظر عليهم ان يكون لهم اسرة ، وانما يكونون جميعاً للجميع ، لكن لا اتفاقاً ، بل يقيم الحكام كل سنة ، في احسن الاوقات واسعد الطوالع ، حفلات دينية يعقدون فيها لكل كفء على كفئه من الجنسين زواجاً موقتاً ، الغرض منه الانسال على قدر حاجة الدولة . ويوضع الاطفال في مكان مشترك يعني بهم فيه اناس خصيصون وتأتي الامهات يرضعنهم دون ان يعرفنهم ، فلا يوجد بين الحراس قرابة معروفة ، ولكنهم جميعاً اسرة واحدة يعتبر بعضهم بعضاً قريباً . ولما كان الزواج بين افراد مختارين ممتازين فالغالب ان يجيء النسل ممتازاً .

فاشتراكية افلاطون او شيوعيته قاصرة على طبقة الحراس . اما الشعب، من زراع وصناع وتجار ، فلهم ان يتملكوا مصادر الانتاج وآلاته تملكاً شخصياً ، وان يستغلوها ويتاجروا بنتاجها كما يرون ، ولهم ان ينشئوا اسرة لا يقيدهم الحكام بغير تحديد النسل . فان من واجبات الحكام مراقبة المواليد لمنع الزيادة البالغة في عدد السكان ، فان ولد للشعب او للحراس اطفال في غير الزمن المحدد اعدموا ، كذلك يعدم الطفل ناقص التكوين والولد فاسد الاخلاق والرجل الضعيف عديم النفع والمريض الذي لا يرجى له شفاء ، لان الغاية هي ان يظل عدد السكان في المستوى الذي يكفل سعادة المدينة ، وان يحتفظ بقيمتهم البدنية والادبية . وتدوم المدينة المثلى ما دام الحكام معنيين بتربية الاطفال ، مستبقين طبقة الحراس في المستوى اللائق ، وينزلون الى الطبقة الثالثة من يلحظون فيه انحطاطاً من اولاد الحراس ، ويرقون الى الحراسة من يتوسمون فيه الاهلية لها من اولاد الشعب .

الخروج عن العدالة : المدن الغير عادلة

١ ــ الدولة التيموقراطية :

قد يخطئ الرئيس في اختيار الوقت الملائم للتزويج ، فينجب للدولة اولاد حين لا ينبغي او ان يخلط بين الأكفاء وغير الأكفاء ، فينجب للدولة اولاد بعيدون عن مشابهة آبائهم حكمةً واعتدالاً ، او ان يتهاون في تربية الاحداث ، فيضطرب النظام وتنشب الفتن ، فيقع بينهم الشقاق وينتهون بان يتقاسموا اراضي الشعب وبيوته ، ويطغي حب الغنى ، فتصبح الحرب وسيلة اليه ويصبح الدور الاول للاقوى . فيجمع الثروة ويشبع شهواته . فيختل نظام الطبقات : لم يعد الحكم للفلاسفة، واقبل الحراس على المال يتنازعونه ويتقاسمونه : هذه هي الدولة التيموقراطية .

٢ ــ الدولة الاوليغركية :

يقوى حب المال في الدولة التيموقراطية ويصبح تقدير الغني فوق كل تقدير ،

فيثري البعض دون البعض ، فتتفكك وحدة الجماعة وتنقسم المدينة الى اثنتين : الاغنياء والفقراء ، وتسود الشهوات الدنيئة ، ويكثر اللصوص . هذه هي الاوليغركية او حكومة الاغنياء .

٣ ـ الدولة الديموقراطية :

يزداد الاغنياء طلباً للثروة ، فيقرضون الشبان الموسرين مالاً بالربا ينفقه هؤلاء في الملذات ، فيصيبهم الفقر وتبقى لهم نعرتهم ، فيبدو لهم ان يعارضوا الثروة بالقوة ، فيثيرون الشعب ، فيفوز الفقراء الاقوياء على الاغنياء المترفين ، هذه هي الديموقراطية او حكومة الكثرة . وشعارها الحرية والمساواة المطلقة ، دون اعتبار لقيم الرجال .

٤ ـ الدولة الاستبدادية :

يبرز من بين دعاة الديموقراطية وحماة الشعب اشدهم عنفاً واكثرهم دهاء ، فينفي الاغنياء او يعدمهم ويلغي الديون ، ويقسم الاراضي ، ويؤلف لنفسه حامية يتقي بها شر المؤامرات ؛ فيغتبط به الشعب ويستأثر هو بالسلطة . ولكي يمكن لنفسه ويشغل الشعب ويديم الحاجة اليه يشهر الحرب على جيرانه ، بعد ان كان قد سالمهم ليفرغ الى تحقيق امنيته في الداخل ، ويقصي عنه كل رجل فاضل ، ويقرب اليه جماعة من المرتزقة والعتقاء ، ويجزل العطاء للشعراء ، فيكيلون له المديح كيلاً ، وينهب الهياكل ويعتصر الشعب ليطعم حراسه واعوانه . فيدرك الشعب انه انتقل من الحرية الى الطغيان ، وهذه هي الدولة الاستبدادية .

مختارات

من محاورة «مينون» لأفلاطون

يحاول افلاطون ، الناطق هنا بلسان سقراط ، ان يثبت انّ المعرفة تذكّر .

الحوار يدور بين سقراط ، ومينون ، واحد عبيد مينون :

مينون : ما الذي يجعلك ، يا سقراط ، تقول انّنا لا نتعلّم شيئاً ، بل ما نسميه تعلّم هو في الواقع تذكّر ؟ اتستطيع ان تبرهن على ذلك ؟

سقراط : لقد قلت لك ، يا مينون ، انّك ماكر . فانت تسألني الآن ايضاً اذا كنت استطيع ان اعلّمك شيئاً ، انا الذي اقول انه لا يوجد تعليم بل تذكّر . اتريد ان تبين لي اني اناقض نفسي ؟

مينون : حاشى ، يا سقراط ، اني لا اطلب منك ذلك ، وليس لي هذه النية نحوك ، بل اني اعتدت ذلك (السؤال) . فاذا كان في استطاعتك ان تبرهن لي ما تقول ، فافعل .

سقراط : انّ ذلك ليس بالامر السهل ، ولكن سأجتهد . احضر لي احد هؤلاء العبيد العديدين الذين بصحبتك ، اي واحد كان ، لأثبت لك ذلك بتجربة اقوم بها عليه .

مينون : فليكن . (يدعو احد هؤلاء العبيد) : اقترب من هنا .

سقراط : هل هو يوناني ، وهل يتكلم اليونانية ؟

مينون : نعم . انه وُلدَ عندي .

سقراط : والآن انتبه حتى تتأكد اذا كان سيتذكّر ام سيتعلم .

مينون : سأنتبه .

سقراط : قل لي ، ايها الصبي ، أتعلّم انّ الشكل المربع هو شكل مثل هذا ؟ (يرسم على الارض شكلاً مربعاً) .

العبد : نعم .

سقراط : فاذن في الشكل المربع جميع الخطوط ، وعددها اربعة ، متساوية ؟

العبد : بدون شك .

سقراط : وهذه الخطوط التي تمرّ بوسط المربّع ، هل هي ايضاً متساوية (يقطع المربع بخطين متقاطعين بحيث يوصلان الزاويتين المتقابلتين) .

العبد : نعم .

سقراط : الا توجد مساحات شبيهة بهذا الشكل ولكن اكبر منه او اصغر منه ؟

العبد : طبعاً توجد .

سقراط : اذا كان طول هذا الضلع قدمين وذاك الضلع قدمين ، فكم تكون مساحة كل الشكل ؟ او بمعنى آخر اذا كان طول هذا الجانب قدمين ، وطول ذلك الجانب قدمين ، الا تكون المساحة مرّتين قدمين ؟

العبد : في الواقع يكون ذلك .

سقراط : فالمساحة تكون قدمين مكررين مرتين .

العبد : نعم .

سقراط : وكم يساوي قدمان مكرران مرتين ؟ اعمل الحسبة وقل لي .

العبد : اربعة ، يا سقراط .

سقراط : الا توجد مساقة اخرى ، ضعف هذه ، ولكنها شبيهة بها ، وجميع خطوطها متساوية مثل ما هو حال هذا الشكل ؟

العبد : نعم يوجد .

سقراط : فكم تكون مساحتها بالاقدام ؟

العبد : ثمانية .

سقراط : فاذن ، حاول ان تقول لي ماذا يكون طول كل خط من خطوط هذا المربع الجديد ، مع العلم ان هذا المربع (الذي امامنا) طول الخط فيه قدمان ، فكم يكون طول خط المربع الذي هو ضعف هذا المربع ؟

العبد : من الواضح ، يا سقراط ، ان الطول سيكون ضعف هذا الطول .

سقراط : اتلاحظ ، يا مينون ، اني لم اعلمه شيئاً ، بل اكتفي بتوجيه السؤال اليه . والآن وهو يتصور انّه يعرف الخط الذي منه تتكوّن مساحة ثمانية اقدام . الا تظن انه متيقّن من ذلك ؟

مينون : بلى .

سقراط : وهل هو يعرف ذلك ؟

مينون : طبعاً ، لا .

سقراط : اهو يعتقد ان هذه المساحة تتكوّن من خط ضعف.(الخط الاول الذي يتكوّن منه الشكل المربع الاول الذي رسمه سقراط في بادئ الامر) ؟

مينون : نعم .

سقراط : لاحظ الآن كيف انه سيتذكر تدريجياً ، كما يجب ان نتذكّر . (يوجه كلامه الى العبد) : اجبني ، هل تقول ان المساحة المضاعفة تتكوّن من خط مضاعف؟ انا لا أعني بذلك مساحة طويلة من جهة وقصيرة من جهة اخرى ، بل يجب ان تكون متساوية في جميع الجهات ، مثل ما هو الحال في الشكل الاوّل (هذا الذي أمامنا) فقط ، الشكل الجديد ضعف هذا الشكل ، أعني مساحته ثمانية اقدام . ولكن ، هل تعتقد انّنا نكوّنه بمضاعفتنا للخط ؟

العبد : اعتقد ذلك .

سقراط : هذا الخط سيكون ضعف ذلك الخط اذا اضفنا اليه خطاً آخر ، له ذات الطول ، مبتدئين من هنا (من الطرف) .

العبد : بدون شك .

سقراط : فاذاً ، انت ترى ان هذا الخط هو الذي يكوّن لنا مساحة الثمانية اقدام ، أعني اذا مددنا اربعة خطوط متساوية .

العبد : نعم .

سقراط : فَلْنَمدُدْ اربعة خطوط متساوية، على شكل هذه الخطوط التي امامنا . هل هذا ما تسميه : مساحة ثمانية اقدام ؟

العبد : بكل تأكيد .

سقراط : الا يوجد في هذا الشكل الجديد الاربعة خطوط هذه (يرسم اربعة خطوط متساوية) ، وكل خط منها طوله اربعة اقدام ؟

العبد : بلى .

سقراط : فاذا تكون مساحته اذاً ؟ أليست اربع مرات اكبر ؟

العبد : بدون شك .

سقراط : ولكن اذا كان شيء ما اربع مرات اكبر من شيء آخر ، هل يعني ذلك انه ضعف الآخر ؟

العبد : كلا .

سقراط : فاذاً ، كم مرة يكون اكبر منه ؟

العبد : اربع مرات .

سقراط : فاذًا، تضعيف الخط، يا صبي ، لا يعطينا مساحة ضعف الاولى ولكن مساحة اربع مرات اكبر من الاولى .

العبد : حقاً تقول .

سقراط : لان اربع مرات اربعة تساوي ستة عشر ؟ اليس كذلك ؟

العبد : نعم .

. . . .

سقراط : ما رأيك يا مينون ؟ هل يوجد في اجوبة هـــذا الصبي رأي هو ليس منه ؟

مينون : كلا، جميع الاجوبة منه .

سقراط : ولكنه كان يجهل قبل ان اسأله .

مينون : هذا حق .

سقراط : فاذًا ، هذه الآراء كامنة فيه ، اليس كذلك ؟

مينون : بلى .

سقراط : فاذًا ، من يجهل الشيء ، مهما كان ذلك الشيء ، فان لديه بعض الظنون الصادقة عن هذا الشيء الذي يجهله .

مينون : يبدو ذلك .

سقراط : عند هذا العبد ، هذه الظنون الصادقة اخذت تظهر كانها في حلم . اما اذا ناقشناه مرارًا وبطرق مختلفة في ذات المواضيع ، كن واثقاً انه ستكون لديه ، في النهاية ، معرفة حقيقية اكثر من اي شخص آخر .

مينون : يجوز .

سقراط : انه سيحصل على المعرفة ، بدون معلم ، بل بواسطة السؤال فقط، اذًا انه سيعثر على المعرفة الموجودة فيه .

مينون : نعم .

سقراط : ولكن العثور على المعرفة الكامنة فينا ، اليس ذلك تذكر؟

مينون : بدون شك .

سقراط : ولكن هذه المعرفة التي عثر عليها الآن ، إما انه اكتسبها في زمن من الازمان واما هي كانت دائماً فيه ؟

مينون : طبعاً .

سقراط : فاذا كانت دائماً فيه ، يعني انه كان دائماً عالماً . اما اذا كان قد اكتسبها في وقت من الاوقات ، فانه لم يكتسبها في هذه الحياة الحاضرة ، والاّ لكان له استاذ علّمه الرياضيات ، اذاً ، ان ما ذكره الآن يمكننا ان نستمر معه في المناقشة حتى نستعرض كل علم الهندسة ، وكذلك جميع العلوم الاخرى ، بلا استثناء . فهل يوجد من علّمه كل هذه العلوم ؟ لا بد انك تعرف ذلك ، لا سيما انك تقول ان هذا العبد ولد ونشأ في منزلك .

مينون : انا متأكد انه لم يكن له اي معلم .

سقراط : ولكن هل لاحظت فيه هذه الظنون ام لا؟

مينون : بدون شك انها موجودة فيه ، يا سقراط .

سقراط : فان لم يكن قد تعلمها في هذه الحياة ، اليس من البديهي انه اكتسبها في زمن آخر ؟

مينون : بدون شك .

سقراط : اليس هذا الزمن هو الزمن الذي لم يكن فيه انساناً بعد ؟

مينون : بلى .

سقراط : فاذن ، اذا كان في الزمن الذي اصبح فيه انساناً ، وفي الزمن الذي لم يكن فيه بعد انساناً ، كانت لديه هـــذه الظنون الصادقة التي اذا ما استيقظت بواسطة السؤال اصبحت علماً ، الا يستنتج من ذلك ان نفسه كانت عالمة في كل وقت ؟ لانه من الواضح ان وجوده او عدم وجوده كانسان يمتد على مدى الزمان ؟

مينون : هذا امر واضح .

سقراط : فاذا كانت حقيقة الاشياء دائماً في نفسنا ، فاذن نفسنا خالدة . لذلك اذا تصادف وجهلنا الشيء ، بمعنى اننا لم نتذكره ، علينا ان نبحث عنه ونتذكره من جديد .

مينون : يبدو لي انك على حق ، يا سقراط ، ولكن لا ادري كيف ذلك .

سقراط : ويبدو لي ايضاً كذلك ، يا مينون . اني لا استطيع ان اقول ان كل ما اذكره هنا هو حق ، ولكن هناك نقطة واحدة ادافع عنها بكل ما اتيت من قوة ، بالقول وبالفعل ، وهي انه اذا كنا متيقنين انه يجب علينا ان نبحث عما لا نعرف ، فاننا نصبح احسن واشجع مما كنا ، واقل كسلاً عما اذا تيقنا انه يستحيل علينا ان نبحث ، وانه لا يجب علينا ان نبحث عن ما لا نعرف .

مينون : وانت ، يا سقراط ، على حق هنا ايضاً .

أرسطوطاليس

٣٨٤ — ٣٢٢ قبل الميلاد

حياته :

ولد ارسطو سنة ٣٨٤ في مدينة اسطاغيرا على حدود مقدونية ، وكان ابوه طبيباً للملك المقدوني امنتاس الثاني ابي فيليب ابي الاسكندر . ولما بلغ الثامنة عشرة قدم اثينا لاستكمال علمه . فدخل الأكاديمية وما لبث ان امتاز بين اقرانه فسماه افلاطون « العقل » لفرط ذكائه و « القرّاء » لسعة اطلاعه . ولزم الاكاديمية عشرين سنة اي الى وفاة صاحبها ، ثم قصد الى آسيا الصغرى ، ومن هناك استقدمه فيليب وعهد اليه تثقيف ابنه الاسكندر ، فقضى في هذه المهمة اربع سنوات حتى بلغ الاسكندر السابعة عشرة وانصرف الى الاعمال الحربية . فعاد ارسطو الى اثينا في اواخر سنة ٣٣٥ ، وانشأ مدرسة في ملعب رياضي يدعى لوقيون ، فعرفت بهذا الاسم . وكان من عادته ان يلقي دروسه وهو يتمشى وتلاميذه من حوله ، فلقب لذلك هو واتباعه « بالمشائين » . وبعد اثنتي عشرة سنة اراد الوطنيون الاثينيون المعادون لمقدونية الايقاع به ، فاتهموه بالالحاد . فعهد بالمدرسة الى ثاوفراسطوس ، وهي كانت مسجلة باسمه لان ارسطو كان اجنبياً في اثينا . ثم غادر ارسطو المدينة وهو يقول متهكماً : « لا حاجة لان اهيئ للاثينيين فرصة جديدة للاجرام ضد الفلسفة » وقصد الى مدينة خلقيس في جزيرة اوبا . وكان ممعوداً منذ زمن طويل ، فمات بمرضه عن زوجته الثانية (وكانت الاولى قد توفيت) وابنة من هذه ، وابن من تلك اسمه نيقوماخوس كجده .

مصنفاته :

يقال انه كتب في شبابه محاورات على طريقة افلاطون ، وقد ضاعت كلها ، وحفظت لنا كتبه العلمية ، وهي ترجع الى عهد اللوقيون فيما يرجح . وهي موضوعة في قالب تعليمي لكل منها موضوع خاص لا يحيد عنه ، والكلام فيه مرتب ترتيباً منطقياً ، فلا حوار ولا استطراد ولا انتقال من مسألة الى اخرى لمجرد تداعي المعاني ، مما نصادفه عند افلاطون . وهي خمسة اقسام :

١ — **الكتب المنطقية** (الاورغانون) : المقولات ، العبارة او القضية ، التحليلات

الاولى او القياس، التحليلات الثانية او البرهان، الجدل، الاغاليط(١). وارسطو اول من وضع المنطق علماً خاصاً وحصر مسائله ورتبها .

٢ ــ **الكتب الطبيعية** : السماع الطبيعي (سمي كذلك للدلالة على انه من تدوين التلاميذ استمعوه عن ارسطو)، السماء(٢)، الكون والفساد، الآثار العلوية (اي الظواهر الجوية)، كتاب النفس، ثم ثمانية كتب صغيرة جمعت تحت اسم «الطبيعيات الصغرى» هي: الحس والمحسوس، الذكر والتذكر، النوم واليقظة، تعبير الرؤيا في الاحلام، طول العمر وقصره، الحياة والموت، التنفس، الشباب والهرم. ثم خمسة كتب في التاريخ الطبيعي هي: تاريخ الحيوان، اعضاء الحيوان، تكوين الحيوان، مشي الحيوان، حركة الحيوان .

٣ ــ **الكتب الميتافيزيقية اي ما بعد الطبيعة** (يلوح ان اندرونيقوس الرودسي هو الذي جمعها ووسمها بهذا الاسم لانها تأتي بعد الطبيعيات) وكان ارسطو قد سمى موضوعها بالعلم الالهي، وبالفلسفة الاولى . وهي تعرف عند الاسلاميين بهذه الاسماء الثلاثة، وايضاً بكتاب الحروف لانها مرقومة بحروف الهجاء اليوناني .

٤ ــ **الكتب الخلقية والسياسية**: الاخلاق الاوديمية (في سبع مقالات) والاخلاق النيقوماخية (في عشر مقالات) والاخلاق الكبرى (في مقالتين) .

اما **الكتب السياسية** فهي: كتاب السياسة، وكتاب النظم السياسية، وهو مجموعة دساتير نحو ١٥٨ مدينة يونانية .

٥ ــ **الكتب الفنية** وهي: الخطابة، والشعر .

فلسفته

الطبيعية وما بعد الطبيعة

هل الموجودات الطبيعية اشباح تقابلها مثل، كما يرى افلاطون ؟

انكر ارسطو هذه النظرية اشد الانكار واسهب في نقدها . ومن حججه ان المادة جزء من المحسوسات، فلا يوجد انسان مثلا الا في لحم وعظم، ولا شجر الا في مادة معينة . فاذا فرضنا المثل مجردة من كل مادة كانت معارضة لطبيعة الاشياء التي

(١) يذكر الفلاسفة الاسلاميون احياناً هذه الكتب بأسمائها اليونانية فيقولون : قاطيغورياس (المقولات)، باري ارمنياس (العبارة)؛ انالوطيقا الاولى، انالوطيقا الثانية (التحليلات الاولى، والثانية)، طوبيقا (الجدل)، سوفسطيقا (للاغاليط) .

(٢) كتاب العالم منحول؛ وقد ضم الى كتاب السماء ولقبا «بالسماء والعالم»، ولكن فيه آراء رواقية .

هي مثلها . واذا فرضناها متحققة في مادة صارت محسوسة جزئية ، اى معارضة لصفات المثل عند افلاطون . ثم ان من المعاني الكلية ما يدل على اشياء موجودة بغيرها ، فلا يمكن ان يقابلها مثال : كيف يمكن ان يوجد مثال للمربع او المثلث او اي شكل رياضي ، والشكل شكل شيء بالضرورة اي موجود مع شيء لا بذاته ، وكيف يمكن ان يوجد مثال للبياض او السواد في حين ان اللون لون شيء بالضرورة، اي موجود مع شيء لا بذاته ؟

فان كان هناك معان هي ذهنية صرفة، فما الذي يمنع ان توجد المعاني جميعاً في العقل دون ان يقابلها مثل ؟ الحقيقة ان المحسوسات موجودات بكل معنى الكلمة ، وان المعاني الكلية موجودات ذهنية فحسب ، يجردها العقل من المحسوسات .

فارسطو يعارض افلاطون في النقطة الاساسية من مذهبه ، وهو اذن يعارضه في نقط اخرى مترتبة عليها .

اذا كانت الاجسام الطبيعية حقيقية فكيف نفسرها ؟

الهيولى والصورة :

ان المشاهدة تدلنا على ان لكل جسم طبيعي خصائص وافعالاً لا تفسر بالمادة وحدها ، بل بمبدأ باطن يرد المادة المنبسطة في المكان شيئاً واحداً ، كما يبدو باجلى بيان في الكائن الحي ، فانه واحد مع تعدد اجزائه ووظائفه، ينمو من باطن في جميع اجزائه على السواء ، ولم يكن ليتسنى ذلك لو كان مجرد مجموعة اعضاء .

فلاجل تفسير الاجسام الطبيعية يقول ارسطو انها مركبة من مبدأين : « هيولى » (والكلمة معرّبة عن اليونانية) اي مادة اولى غير معينة اصلاً وبها تشترك الاجسام في كونها اجساماً ، ومن « صورة » وهي المبدأ الذي يعين الهيولى ويعطيها ماهية خاصة ويجعلها شيئاً واحداً ؛ وهي ما نتعقله من الاجسام . ان الصورة هي المثال الافلاطوني انزله ارسطو من السماء ورده الى الاشياء ، فصارت هذه حقائق بعد ان كانت عند افلاطون اشباحاً . والهيولى هي بمثابة الرخام او الخشب قبل ان يصنع منهما شيء . فتكون الصورة بمثابة الشكل الذي يعطي للخشب او الرخام فيصيرا تمثالاً او آلة من الآلات . ولكن لا ننسى ان الرخام او الخشب هما اجسام طبيعية مركبة من هيولى ، ومن صورة تجعل الهيولى خشباً او رخاماً او غير ذلك . فلا يقال للخشب او الرخام مواد اولية الا بالقياس الى الشكل الذي يتخذهما ، فهما بهذا الاعتبار « مادة ثانية » وشكلها «صورة عرضية»، ولكنهما في انفسهما مركبان من مادة اولى بالاطلاق ومن صورة جوهرية، وباتحاد هذين المبدأين يتكوّن كائن واحد ، لان كل واحد منهما ناقص في

ذاته مفتقر للآخر متمم له . فهما يتميزان بالفكر ولا ينفصلان في الواقع : فلا توجد هيولى بدون صورة ولا الصور الطبيعية بدون هيولى . (ملاحظة: يعتقد ارسطو بصور مفارقة للمادة كالله والنفس قبل اتصالها بالجسم وبعد انفصالها عنه) .

والصور الطبيعية « طبيعة » الشيء، اي انها محل خصائصه ومصدر افعاله. فتمايز الافعال والخصائص يرجع الى تمايز الصور لا الى اختلاف في شكل المادة ومقدارها . بذلك يفسر ارسطو اطراد الظواهر في الاشياء. فاذا كنا نرى مثلاً الاوكسيجين والهيدروجين يميلان للائتلاف بمقادير محدودة ويكونان ماء فذلك راجع الى ان في كل منهما، عدا المادة، مبدأ يعطيه خصائصه. وكذلك يقال في جميع العناصر والموجودات الحية ، كلها تعمل بحسب صورتها وطبيعتها لا بحسب مادتها وكميتها، وكلها تعمل طبقاً لغاية مرتسمة فيها لا اتفاقاً .

فالهيولى والصورة علتان ذاتيتان يتكوّن منهما الشيء ، ويعلم بهما . على ان العلة تقال ايضاً على نحوين آخرين : الواحد ما تصدر عنه بداية الحركة والسكون ، وهي العلة الفاعلية ؛ والثاني الغاية التي تقصد اليها الحركة ، وهي العلة الغائية . فتكون العلل اربعاً : علة مادية ، وصورية ، وفاعلية ، وغائية . فمثلاً العلة المادية للمائدة هو الخشب والعلة الصورية هو شكل المائدة الذي انطبع على الخشب، والعلة الفاعلية هو النجار الذي طبع الصورة على المادة ، والعلة الغائية هو الغرض الذي لأجله صنع النجار هذه المائدة .

الحركة :

ما اصل هذه الصور؟ من الذي وضعها في المادة فجعل العالم معقولاً ؟

كان افلاطون قد فطن الى ان العالم مفتقر الى علة ، فقال بالصانع ينظم المادة ويطبع فيها صور المثل . ولكن ارسطو لم يتابعه في هذه الفكرة ، وارتأى ان ظاهرة واحدة في الطبيعة تفتقر الى علة فائقة للطبيعة ، هي ظاهرة الحركة ؛ فاثبت للطبيعة محركاً اول . واما عن التحريك فقد ارتأى ارسطو في بادئ الامر ان الله يحرك العالم كعلة فاعلية ، ولكن تراجع عن هذا الرأي لان المماسة ضرورية للتحريك (المماسة بين المحرك والمتحرك) وكيف يجوز على الله مماسة العالم والله غير مادي ؟ لذلك انتهى ارسطو الى ان الله يحرك العالم كعلة غائية ؟ وشرح ذلك بقوله « ان السموات تشتهي ان تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ، ولكنها لا تستطيع لانها مادية ، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائرية . »

اما عن اصل العالم والحركة فانه كان يعتقد بقدمها . وله في ذلك حجج: العلة

الاولى (وهنا يعني الله) ثابتة ، هي هي دائماً ، لها نفس القدرة ومحدثة نفس المعلول . فلو فرضنا وقتاً لم يكن فيه حركة ، لزم عن هذا الفرض ان لا تكون حركة ابداً ، ولو فرضنا على العكس ان الحركة كانت قديماً ، لزم انها تبقى دائماً .

اما في قدم العالم فيقول ارسطو ان الهيولى ابدية ازلية لانه لو كانت الهيولى حادثة لحدثت عن موضوع ، ولكنها هي موضوع تحدث عنه الاشياء (ملاحظة : فكرة وجود شيء من لا شيء ، او بمعنى آخر فكرة الخلق من عدم ، لا اثر لها في الفكر اليوناني). والصورة منطبقة على الهيولى منذ الازل ، والتمييز بين الهيولى والصورة هو تمييز لا حقيقي. فالعالم قديم وحركته قديمة . ولما كان الزمان مقياس الحركة ، فالزمان ايضاً قديم .

والحركة اما انتقال من مكان الى مكان ، وهذه هي حركة النقلة ؛ واما الانتقال من حال الى حال،وهي المعروفة بالكون والفساد . والكون هو تحوّل جوهر ادنى الى جوهر اعلى ، مثل تحوّل البذرة الى شجرة ، والفساد هو تحوّل جوهر اعلى الى جوهر ادنى ، مثل احراق الشجرة وتحولها الى رماد .

ويشترط في الجوهر الذي يتكوّن ان يكون **بالقوة** الى ما يتحرك اليه ، فمثلاً البذرة هي بالقوة شجرة . وعندما يتكون الجوهر ، يصبح **بالفعل** ما كان يمكنه ان يكون ، فالشجرة اصبحت شجرة بالفعل بعد ما كانت شجرة بالقوة في البذرة . وكذلك الطفل هو عالم بالقوة ، وعندما يكتسب العلم يصبح عالماً بالفعل .

ولكي يمر الكائن من حال القوة الى حال الفعل يلزمه محركاً . فكل كائن متحرك ناقص .

المحرّك الاول :

لما كان لا حركة دون محرك لزم ان ننتهي عند محرك اول غير متحرك ، لانه اذا كان متحركاً احتاج الى محرك ولم يعد الاول . وهذا المحرك الاول فعل محض ، اعني لا تخالطه القوة ، لانه لو كان قوة او تخالطه قوة لاحتاج الى محرك وقبل التحريك .

ويقول ارسطو ان المحرك الاول ليس جسماً، وانه يحرك كغاية ، وانه معقول ومعشوق.

ليس المحرك الاول جسمياً : لانه ان كان جسماً فلا يخلو ان يكون اما لا متناهياً ، او متناهياً . ولا يمكن ان يكون جسم لا متناهياً (اذ ان الأجسام محدودة) ولا يمكن ان يكون المحرك الاول جسماً متناهياً ، لانه يمتنع ان قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الازل والى الابد . ثم ان المادة قوة وتتعاقب عليها الصور ، فتمر من حال الى حال. ثم يقول ارسطو ان « المحرك الاول يحرك دون ان يتحرك ، وهذا شأن المعشوق والمعقول » اي شأن العلة الغائية . ولما كان الله غير جسم فهو ليس في مكان ، والعالم يتحرك نحوه

كفاية . (لما لاحظ ارسطو النظام في حركات الافلاك وحركات الكائنات من القوة الى الفعل تساءل عن سبب هذا الاتجاه نحو الكمال . فوجد ان الحل الوحيد هو القول بكائن مطلق الكمال ، موجود ، والعالم يحاول أن يحاكيه في كماله ، ولكنه لن يدركه ابداً لان العالم مادي) .. ويقول ارسطو ان الله يحرك كمعقول ومعشوق : بما انه فعل محض وكمال مطلق فهو يعقل ذاته ،فالتعقل فيه عين المعقول . واذا عقل غيره فقد عقل اقل من ذاته ، وانحطت قيمة فعله ، فان من الاشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته . ففي الله العاقل والمعقول والعقل واحد .

اما من جهة ان الله معشوق فهو « علة الخير في العالم ، فاننا نرى كل شيء منظماً في ذاته ، ونرى الاشياء منظمة فيما بينها ، وكما ان خير الجيش نظامه ، وان القائد خيره ايضاً وبدرجة إعظم لانه علة النظام ، فكذلك للعالم غاية ذاتية هي نظامه ، وغاية خارجية هي المحرك الاول علة النظام » .

فعلى هذا لا يعقل الله سوى ذاته ، فهو لا يعقل العالم ولا يهتم به .

النفس

النفس صورة الجسم الحي ، اي انها مبدأ الافعال الحيوية على اختلافها . فعلم النفس جزء من العلم الطبيعي لان موضوعه ، وهو الكائن الحي ، مركّب من مادة وصورة . والافعال الحيوية تنقسم قسمة اولى الى : النمو والاحساس والنطق او العقل . يضاف الى ذلك النزوع ، لان الحاس والناطق ينزعان طبعاً الى الخير الذي يدركانه بالحس او بالعقل . ويضاف ايضاً الحركة في المكان لان من الحاس ما هو ثابت في الارض ومنه ما هو متحرك . لذلك يعرف ارسطو النفس بانها : « ما به نحيا ونحس ونعقل وننزع ونتحرك في المكان » . فلكل طائفة من الاحياء نفس، وتختلف النفوس باختلاف الطوائف، وتتعدد قواها ووظائفها كلما ارتقينا في سلم الحياة .

النفس النامية : ادنى انواع النفوس ، نجدهـــا في النبات دون الحس والعقل . ولا يوجد الحس والعقل بدونها في الحيوان الاعجم والانسان . ولا يمكن تعليل الحياة النامية بعنصر اياً كان او بالعناصر مجتمعة ، فان الحي ينمو او يتناقص بعفل باطني وفي جميع اجزائه على السواء ، بينما الجماد يزيد من خارج باضافة شيء الى شيء ، ثم ان للنمو في الحي حداً ونسبة تابعين لنوع الحي ؛ اما الجماد فيقبل الزيادة الى غير حد ، ذلك لان الحي يحيا وينمو ما دام يغتذي وليس الاغتذاء مجرد اضافة مادة الى اخرى ، ولكنه تمثيل من شأنه ان يحول الغذاء الى ذات المغتذي ، وذلك ما لا يتسنى للمادة وحدها . والتغذية تمثيـــل شأنه ان يحول المباين شبيهاً ؛ اي ان الغذاء يفقد

صورته ويتخذ صورة المغتذي . فلا بد من القول بنفس نامية هي علة الاغتذاء والتمثيل والحياة وتكوّن الحي في صورة ومقدار معينين .

النفس الحاسة : النفس الحاسة للحيوان ، تجمع بـين وظائفها ووظائف النفس النامية . فليس في الحيوان سوى نفس واحدة متعددة القوى والوظائف لان الجسم الطبيعي من اي نوع كان ، واحد ، ومبدأ وحدته صورته ، فان تعددت فيه الصور ابطلت وحدته . فالنفس الحاسة متصلة بالجسم مباشرة ، وهي كلها صورة الجسم كله ، وقواها المختلفة صور لاعضاء الجسم المختلفة ، كقوة الابصار ، فهي صورة الحدقة . فالحس قوة متحدة بعضو ، والقوة والعضو يؤلفان شيئاً واحداً كالهيولى والصورة ، فالفعل فعلها جميعاً : لا تدرك قوة الابصار من غير الحدقة ، ولا تدرك الحدقة من غير القوة المتحدة بها . وكذلك الانفعالات ، كالغضب والخوف والفرح وما اليها ، لا تصدر عن النفس وحدها ، ولكنها تصدر عن المركب من النفس والجسم . يدل على ذلك ان في « ذات » الوقت الذي يحدث فيه انفعال نفسي يحدث تغير في الجسم ، بحيث لا نستطيع الفصل بين استشعار الخوف ، مثلاً ، والرعشة وغيرها من الظواهر الجسمية التي تصاحب الخوف . فالانفعالات صور متحققة في مادة ، ولا ينبغي مجاراة المخيلة التي تتصور الانفعال النفسي من جهة ، وعلاماته الظاهرة من جهة ، او النفس من جهة والجسم من جهة . وارسطو يلحّ في ذلك الحاحاً شديداً .

ويدل لفظ « المحسوس » على ثلاثة انواع من الموضوعات : اثنان مدركان بالذات والثالث بالعرض . اما الاثنان الاولان فاحدهما المحسوس الخاص لكل حاسة ، والآخر المحسوس المشترك بين الحواس جميعاً . والمحسوس الخاص هو الذي له حاسة معينة معدة لقبوله ، بحيث لا تستطيع حاسة اخرى ان تحسه : فاللون محسوس البصر ، والصوت محسوس السمع ، والطعم محسوس الذوق . اما اللمس فله موضوعات عدة (الحار والبارد ، اليابس والرطب ، الأملس والخشن ، الصلب واللين) فهو مجموعة حواس . والحس انما ينفعل بالشيء لا من حيث ان هذا الشيء هو شيء معين ، بل من حيث ان له كيفية معينة هي التي تؤثر في الحس ، لذلك لا يخطئ الحس اذ انه يتأثر ، حسب حالته ، بالمؤثر الخارجي : فاذا كان الحس مضطرباً تأثر ، وفق حالته هذه ، بالموضوع المؤثر عليه . (نصحح الاحساس الحاضر بالتجربة السابقة) .

اما المحسوسات المشتركة فهي : الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار ، تدركها الحواس جميعاً ، وتدركها بالحركة : فمثلاً نحن ندرك المقدار بحركة اليد او بحركة العين تطوف به ، غير ان اليد تدركه بواسطة الصلابة ، وتدركه العين بواسطة اللون . وبادراك المقدار ندرك الشكل ، اذ ان الشكل حد المقدار ، وندرك السكون بعدم الحركة ، وندرك العدد باليد او بالعين تحسان اشياء منفصلة .

اما المحسوس بالعرض ، فهو مثل ان ندرك ان هذا الابيض ابن فلان ، فان هذا الادراك الثاني محسوس بالعرض لاتصاله عرضاً بالابيض، ولان الحس لا ينفعل به من حيث هو كذلك .

الحواس آلات حياة كما انها آلات ادراك . وهي تترتب من هذين الوجهين ترتيباً عكسياً : فباعتبارها آلات حياة ، اللمس اول ، لانه ضروري لوجود الحيوان، يدرك به النافع والضار واللاذ والمؤلم ، وهو حاسة الطعام والشراب . اما سائر الحواس فلا تفيد الوجود ، بل كمال الوجود ، لذا قد لا توجد في بعض الحيوان مع وجود اللمس. والذوق يلي اللمس ، ثم الشم . اما البصر والسمع فهما من هذه الوجهة كماليان . — اما باعتبار الحواس آلات ادراك فالبصر اول ، لانه يظهرنا على موضوعات اكثر ، خاصة ومشتركة بالعرض ، وعلى فوارق اكثر ؛ فان الاشياء جميعاً ملونة ومن ثمت داخلة في نطاقه . والسمع في المحل الثاني ،لانه وسيلة للتفاهم والتعليم والترقي ، ثم الشم لمشابهته البصر والسمع في بعد علته عن جسم الحاس ، واخيراً الذوق فاللمس .

وبعد الحواس الظاهرة الحس المشترك،وظيفته ادراك المحسوسات المشتركة والمحسوسات بالعرض ، فيقابل بينها ويميز : بالنظر نميز الابيض من الاسود . ووظيفته ايضاً ان يجعل الحاس يدرك احساسه ، اي ان يدرك بهذا الحس انه راء او سامع...

ويترك الاحساس اثراً يبقى في قوة باطنة هي المخيلة ، فتستعيده وتدركه في غيبة موضوعه . فالتخيل احساس ضعيف، والاحساس متعلق بالشيء ؛ اما التخيل فانه مستقل عنه . الاحساس صورة مطابقة للشيء ، اما التخيل قد يكون اختراعاً او تأليفاً . ثم ان الاحساس مفروض علينا من الخارج بينما التخيل تابع للارادة : نتخيل ما نشاء ومتى نشاء . والتخيل يساعد على تأويل الاحساس الحاضر بالصور المحفوظة فيه.

اما الذاكرة فانها قائمة على المخيلة . وهما في بعض الحالات يتشابهان الى حد يتعذر معه التفريق بينهما ، غير انهما يفترقان في ان المخيلة تقتصر على ادراك الصورة ، بينما الذاكرة تدرك ان هذه الصورة هي صورة شيء قد سبق ادراكه ، فهي تتعلق بالماضي. والذاكرة قد تؤدي وظيفتها عفواً ، وقد تستحثها الارادة ؛ ويسمى هذا النوع الثاني تذكراً ، وهو خاص بالانسان لانه يستلزم التفكير .

النفس الناطقة : هي نفس الانسان ، تجمع الى وظيفتها الخاصتين بها ، وهما العقل والارادة ، وظائف النفس النامية ووظائف النفس الحاسة .

والعقل قوة ادراك المجردات. والمعقولات (المجردات) موجودة بالقوة في الصور المحسوسة . ولما كان العقل بالقوة (اعني فيه استعداد لتقبل المجردات، المعقولات) فلا بد من شيء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات الجزئية المحسوسة ، ويطبع بها

العقل ، فيخرجه الى الفعل (اعني يجعل المعقولات معقولة) . ويقول ارسطو في « كتاب النفس » : « يجب ان يكون في النفس تميز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التي تحدث الصور في المادة ، وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث انه يصير جميع المعقولات ، ومن جهة اخرى العقل (المماثل للعلة الفاعلة) لانه يحدثها جميعاً ، وهو بالاضافة الى المعقول كالضوء بالاضافة الى الالوان يحولها من الوان بالقوة(في الظلمة)الى الوان بالفعل».(كتاب النفس مقالة ٤ بداية ف ٥).

ان هذا النص يشير الى عقلين ، واحد « فعّال » والثاني « منفعل » . ولكن لارسطو كلاماً في العقلين لا يخلو من غموض ، فهو يقول : « وهذا العقل (الفعال) هو القابل للمفارقة ، وهو غير منفعل (اصلاً) غير ممتزج بمادة ، لان ماهيته انه فعل ، والفاعل اشرف دائماً من المنفعل ، والمبدأ (اي العلة) اشرف من المادة » . الامر الذي جعل شراح ارسطو ينقسمون الى فريقين : منهم من قال ان ارسطو كان يقصد ان العقل الفعال ليس ملكة من ملكات النفس البشرية ، بل مفارق لها ، وعليه ليست النفس خالدة ؛ وهذا هو شرح الاسكندر الافروديسي ؛ ومنهم من قال ان قصد ارسطو هو ان العقل الفعال هو ملكة من ملكات النفس البشرية ، فاذن هذه النفس خالدة ، وهذا هو شرح ثموسطيوس .

والتجريد على ثلاث درجات : في الدرجة الاولى يجرد العقل ماهية الجسم الطبيعي مما يلابسها من الاعراض والصفات الشخصية ، كأن يجرد الانسانية من سقراط ، ويدع جانباً كون سقراط اثينياً فيلسوفاً ابيض بديناً قصيراً ، الى غير ذلك مما يضاف اليه ولا يدخل في معنى « الانسان » .

وفي الدرجة الثانية يجرد العقل من الجسم السطوح والحجوم والخطوط ويترك ما عدا ذلك ، مثلاً اذا قلنا « منحني » فهذا لا يؤدي الى الذهن سوى معنى الشكل فقط دون تعيين مادة بالذات ، ونحن نعلم ان الانحناء يمكن ان يتفق لمواد كثيرة .

وفي الدرجة الثالثة يترك العقل الشكل ايضاً والمادة بالاطلاق ولا يستبقي من الشيء الا كونه موجوداً ، والمعاني اللازمة للوجود ، مثل الجوهر والعرض والعلة والممكن والضروري وغيرها ؛ فان كل موجود جوهر او عرض ، علة او معلول ، ممكن او ضروري ، الى غير ذلك من المعاني التي تنطبق على الموجود من حيث هو موجود دون نظر الى كونه جسمياً او روحياً او كذا او كذا من الموجودات .

(ملاحظة : التجريد عند ارسطو من فعل العقل ، فلا يعتقد العقل ان الاشياء موجودة في الواقع كما يتصورها هو ، كما قال افلاطون اذ جعل المعقولات في عالم « المثل ») .

ويقابل درجات التجريد الثلاث علوم ثلاثة : العلم الطبيعي للمجردات التي من الدرجة الاولى ، والعلم الرياضي للتي من الدرجة الثانية ، وعلم ما بعد الطبيعة للتي من الدرجة الثالثة .

وهذه العلوم الثلاثة تؤلف ،ما يسميه ارسطو ،العلم النظري ، اي العلم الذي غرضه مجرد المعرفة .

ويقابله العلم العملي وهو العلم الذي ترمي المعرفة فيه الى تدبير افعال الانسان، وله قسمان : القسم الاول يدبر افعال الانسان من حيث هو انسان في نفسه وفي الأسرة وفي المجتمع : فينقسم الى الاخلاق وتدبير المنزل والسياسة . والقسم الثاني الفن ، يدبر افعال الانسان بالنسبة الى موضوعات يؤلفها ويصنعها ، وينقسم بحسب الموضوعات التي يتناولها ؛ وهذه تزيد وتنقص تبعاً لتقدم الحضارة . فمن المعلوم ان عندنا الآن من الفنون ما لم يكن عند الاقدمين ، وربما كان للاقدمين فنون نجهلها الآن .

الاخلاق

الانسان في جميع افعاله يقصد الى الخير ، سواء أكان هذا الخير حقيقياً كالفضيلة ام ظاهرياً كاللذة . فما هو خير الانسان الذي يجب ان نختاره ؟ او ما هي الغاية التي يجب ان نسعى لادراكها ؟

يذهب الناس كافة الى ان الخير الذي ما نزال نطلبه والغاية التي ما نزال ننشدها انما هي السعادة ، وان الانسان مهما يفعل فانما هو يفعل لينال السعادة . ولكنهم يختلفون في فهم السعادة: فبعضهم يظنها في اللذة،وبعضهم في الشرف ، وبعضهم في الحكمة. فلننظر في هذه الخيرات الثلاثة .

اما اللذة ، فظاهرة نفسية اصلها ان للانسان قوى تتطلب العمل وان لكل منها موضوعاً تتجه اليه طبعاً ، فاذا ما عملت نتجت لذة . فليست اللذة غاية في الاصل ، ونحن اول ما اكلنا او شربنا لم نفعل ذلك ابتغاء اللذة، بل ابتغاء سد الرمق ، وكل من يأكل لأجل الأكل يرتكب شططاً ويجرّ على نفسه ضرراً . واذن فليست اللذة شيئاً متمايزاً من الفعل ، ولكنها ظاهرة مصاحبة للفعل، تضاف اليه كالنضارة الى الشباب . فقيمتها تابعة لقيمة القوة والفعل والموضوع . ولا شك ان قوانا وافعالها وموضوعاتها تتفاوت، فليس الحس كالعقل، وليس المال كالفضيلة . فلا يجوز القول بالاطلاق ان اللذة حسنة او انها رديئة . ولكن الافعال هي التي توصف اولاً بالحسن او بالرداءة وبالخير او بالشر . والمشاهد ان اللذة ان طلبت لذاتها الحقت الشخص ضرراً بليغاً ، واذن فليست هي السعادة ، وليست هي غايتنا في الحياة .

واما الشرف او تكريم الناس ايانا فهو ايضا ظاهرة مصاحبة لشيء آخر : فان كان لمنصب او مال كان متعلقاً بالناس اكثر منه بنا ، يمنحونه كما يرون ، وكان على كل حال شرفاً كاذباً . وان كان لفضل كان الفضل خيراً لانه علته ولانه الصق بالنفس. فليس الشرف غاية في ذاته .

تبقى الحكمة ، وفيها السعادة الحقيقية ، ذلك لان لكل موجود وظيفة يؤديها ، وكمال الموجود او خيره يقوم في تمام تأدية وظيفته. وللانسان، بما هو انسان، وظيفة خاصة يمتاز بها ، ليست هي الحياة النامية ولا الحياة الحاسة ، ولكنها الحياة الناطقة . واذن فخير الانسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على اكمل وجه ، لانه ان عدل عنها الى اللذة شابه البهائم وفقد انسانيته ، وان اخذ بها عادت عليه بلذة لا تعادلها لذة نقاء ودواماً ، وصار انساناً بمعنى الكلمة .

واذا اتبعنا الحكمة وحكمنا العقل في جميع افعالنا طبعنا قوانا واستعداداتها على حالات معينة هي ما يسمى بالفضائل ؛ كما ان اتباع الشهوة يطبع القوى على حالات اخرى مضادة هي الرذائل . فليست الفضيلة والرذيلة طبيعيتين، وانما الفضيلة تكتسب وتتعلم كما يتعلم اي فن باتيان افعال مطابقة لكمال ذلك الفن . وتفقد الفضيلة باتيان افعال مضادة لها . والافعال، بالاجمال، منها ما هو افراط،ومنها ما هو تفريط،ومنها ما هو وسط بين الطرفين . فبناء على هذه المقدمات نعرف الفضيلة بانها « ملكة اختيار الوسط العدل بين افراط وتفريط كلاهما رذيلة » .

نقول : « ان الفضيلة ملكة » ، ونعني بذلك انها حال للنفس مكتسبة بالمران ، وطبيعة ثانية ولدها التكرار . فلا يعد الرجل سخياً او عدلاً ، او عفاً حقاً الاّ اذا سخا ، او عدل ، او عف دائماً ومن غير عناء ؛ كما ان المصور مثلاً لا يعد مصوراً حقاً الاّ اذا زاول التصوير حتى يجيده من غير عناء . وكذلك الحال في كل صاحب فن او صناعة ، كالطبيب ، والجراح ، والحداد ، والكاتب الخ. اما الفعل الفاضل المفرد او المتكرر في فترات بعيدة ، فليس بينه وبين الفعل الصادر عن ملكة الفضيلة سوى شبه ظاهر فقط ، لانه غير صادر عن حال راسخة في النفس ، ولا يدل على ان النفس اختارت الفضيلة حالاً لها وغاية .

نقول : « ان الفضيلة ملكة اختيار الوسط العدل » ، ونقصد بالوسط لا الوسط الرياضي الواقع على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير ، بل وسطاً بالاضافة الينا ، متغيراً تبعاً للافراد والاحوال . فمثلاً الوسط الحسابي بين الحد الاقصى والحد الادنى لما يستطيع الانسان ان يتناوله من غذاء يزيد على حاجة المبتدئ بالرياضة ، ويقل عن حاجة المصارع ، ولكن المقدار اللازم للمصارع وسط عدل بالاضافة اليه ، وان زاد كثيراً عن حاجة الرجل العادي او الضعيف المريض ، كما ان المقدار اللازم للمريض وسط

عدل الى حالته . فالوسط العدل هو الذي يعينه العقل بالحكمة تبعاً للظروف . لذلك نعد الشجاعة ، مثلاً ، وسطاً عدلاً بين الافراط ، وهو التهور ، والتفريط ، وهو الجبن ، ونعد السخاء وسطاً عدلاً بين افراط هو التبذير وتفريط هو التقتير ، ونعد العفة وسطاً عدلاً بين افراط هو الشره وتفريط هو الجمود . ثم نرى الشجاعة والسخاء والعفة تتفاوت في اوساطها بتفاوت الافراد واختلاف الظروف ، حتى ان الارملة الفقيرة التي تجود بدانق اسخى من الغني الذي يعطي مبلغاً ضخماً هو بعض فضلة . بل ان الوسط الفاضل اعتباري لا رياضي ، حتى مع غض النظر عن الشخص وظروفه ، ذلك انه اميل لأحد الطرفين منه للاخر ، فالشجاعة اقرب للتهور منها للجبن ، والسخاء اقرب للتبذير منه للتقتير ، والعفة اقرب لجمود الشهوة منها للشره ، اي انه تارة يكون اقرب للافراط ، وطوراً اقرب للتفريط .

ومما تجب ملاحظته ، ان الفضيلة ، وان تكن من حيث ماهيتها وسطاً بين طرفين مرذولين ، الا انها من حيث الخير حد اقصى وقمة ، اذ ان الوسط هو ما تعينه الحكمة بعد تدبير جميع الظروف ، هو ما يجب فعله « هنا والآن » فهو خير بالاطلاق تابع لنية الفاعل لا لكمية المفعول .

واخيراً يذكر ارسطو ان كل سعادة الانسان في هذه الدنيا : لا نظرة الى ما وراء الحياة ، ولا رجاء ثواب . لقد حدق ارسطو كثيراً في الارض ، ففاتته السماء ، وقصر عن استاذه افلاطون ، فقال بشيء من المرارة والتشاؤم : « ايها الناس ، لنعمل وظيفتنا كناس ، ولنكتف بسعادة نسبية » . (الاخلاق الى نيقوماخوس : مقالة اولى ، فصل حادي عشر) .

السياسة

اذا انتقلنا من الاخلاق الى السياسة فقد ارتقينا من علم ادنى الى علم اعلى ، لان الدولة هي التي تهيء للافراد الاسباب المادية والادبية للحياة الفاضلة ، تحمي حياتهم وتتعهدهم بالتعليم والتربية ، فيتعاونون على اكتساب الفضائل والعلوم وتحقيق انسانيتهم . وهي في اداء مهمتها هذه تسترشد بالاخلاق طبعاً ، تشرعها قوانين وتحوطها بسياج من الرهبة يزيد في احترامها ؛ ولكنها تسترشد ايضاً بغير علم الاخلاق من العلوم والفنون ، كعلم الاقتصاد وتوفير الرخاء ، وكفن الحرب لصيانة الاستقلال ، وما اليها من وسائل الرقي وعوامل الحضارة . فالدولة الحكم الاعلى في المجتمع توجه جهوده الى غايته ، وتستخدم الفنون والصناعات ؛ والعلم الخاص بها ارفع العلوم العملية جميعاً .

وعلى ذلك فدعوى السوفسطائيين ساقطة ، اذ يقولون ان الاجتماع وليد العرف او

نتيجة عقد. الحقيقة ان الاجتماع قائم على الطبيعة الانسانية النازعة الى كمالها، وان الانسان مدني بالطبع، فهو لا يوجد بغير الأسرة ترعاه وتؤيده الى ان يبلغ اشده. فالأسرة المجتمع الاول، وتليها القرية، وهي مجموع أسر تتآزر لتوفير حياة اوسع واكمل مما تستطيعه الأسرة الواحدة. واذا ما اتحدت القرى المتجاورة كوّنت مدينة، اي مجتمعاً تاماً، يكفي نفسه بنفسه ويكفل جميع اغراض الحياة، الضروري منها والكمالي، المادي منها والادبي. ففي رأيه، كما في رأي افلاطون ومعظم اليونان في عصره، المدينة ارقى المجتمعات، ولا يرى في الامبراطوريات سوى مجتمعات غير طبيعية تعتمد على الحرب والتجارة وتتخذهما غاية لها، فيفسد بهما المجتمع. وما الغاية الحقة الا الفضيلة في السلم والقناعة؟

الأسرة: هي الخلية الاجتماعية. تتألف الأسرة من الزوجين والبنين والعبيد. اما الزوجان فبينهما تفاوت: الرجل اكمل عقلاً من المرأة، فهو رأس الأسرة واليه يرجع تدبير شؤون الدولة، ويرجع للمرأة العناية بالبنين وبالمنزل تحت اشراف الرجل: ذلك ما تريده طبيعة كل منهما، وليس بصحيح ما قال افلاطون من ان الطبيعة جعلت المرأة مساوية للرجل وهيأتها للمشاركة في الجندية والسياسة. واما البنون فهم لوالديهم كما يدل عليه الميل الطبيعي، وقد ظن افلاطون ان شيوعية الاطفال توسع دائرة التعاطف، ولكنها في الحقيقة تؤدي الى انتفاء المحبة والاحترام؛ لان الطفل الذي هو ابن الجميع ليس ابن احد. هذا الى ان تشابه الاطفال والوالدين يكشف القرابة حتماً، فتزول الشيوعية ويعود الميل الطبيعي من جانب الوالدين نحو اولادهم. واخيراً العبيد وظيفتهم تحصيل الثروة الضرورية للاسرة والقيام على خدمتها. ذلك بان «المواطن» رجل حر حبته الطبيعة ذكاء وشجاعة فبنى لنفسه مدينة وفرغ لسياستها وخصص حياته لخدمتها في السلم والحرب؛ فلا يتسع وقته للعناية بشؤون معاشه وتأبى عليه كرامته ان يتنزل للاعمال اليدوية يزاولها، فيشوه يديه وخلقته، ويظهر بمظاهر وضيعة. فكان لا بد له ممن يتكفل بذلك دونه. وقد اوجدت الطبيعة شعوباً قليلي الذكاء، اقوياء البنية، فقدمت له منها «آلات حية»، اولئك هم العبيد.

ويقول ارسطو في كتاب: «السياسة» (المقال ١ فصل ٣–٧): «فمن الناس من هم احرار طبعاً، ومنهم عبيد طبعاً، ان شعوب الشمال الجليدي واوروبا شجعان، لهذا لا يكدر احد عليهم صفو حريتهم، ولكنهم عاطلون من الذكاء والمهارة والانظمة السياسية الصالحة، لهذا هم عاجزون عن التسلط على جيرانهم. اما الشرقيون فيمتازون بالذكاء والمهارة ولكنهم خلو من الشجاعة ولهذا هم مغلوبون ومستعبدون الى الابد. واما الشعب اليوناني فيجمع بين الميزتين: الشجاعة والذكاء؛ كما ان بلده متوسط الموقع، لهذا هو يحتفظ بالحرية، ولو اتيحت له الوحدة لتسلط على الجميع». اذا فاليوناني

سيد حرّ ، والاجنبي (البربري) عبد له ، ولا يستعبد اليوناني اخاه بأي حال . هذه فكرة « الشعب المختار » ظنها ارسطو اولية كلية ضرورية . فارسطو يقبل الرق كما قبله افلاطون ، ويرفع الشعب اليوناني الى مقام السيد من سائر الشعوب . ولكنه يقول ان ابن العبد بالطبع لا يرث بالضرورة انحطاط ابيه ، فان لم يرثه لم يكن عبداً بالطبع وانفتح امامه باب العتق . وارسطو يوجب على السيد ان يحسن استخدام سلطانه على رقيقه ، وان يعامله معاملة انسانية . والمعنى الذي يؤخذ من مجموع اقواله هو ان الرقيق خادم مدى الحياة .

اما المدينة فلها غاية عليا هي معاونة الافراد على بلوغ كمالهم العقلي والخلقي . ولها غاية ادنى هي توفير اسباب المعاش . والغايـــة الثانية وسيلة للاولى وخاضعة لها من حيث ان سعادة الانسان عقلية خلقية . لذلك يجب على الدولة ان تقف الاستعداد الحربي والتجارة عند الحد الملائم للغاية العليا ، وهي تفوت على الافراد هذه الغاية حتماً اذا اتخذت من دونها الحرب غاية كمدينة اسبرطة ، او التجارة والملاحة كبعض مدن اخرى . اما الحرب فواضح انها وسيلة لصيانة الحق او لاسترداده ، ولا يمكن ان تكون الحالة الطبيعية للمدينة .

واما التجارة فالاصل فيها المبادلة ، مبادلة الاشياء بأشياء ، لأرضاء الحاجات الضرورية . ثم اخترع النقد وسيلة للمبادلة ورمزاً للثروة . وما لبث ان انقلب غاية يطلب لذاته ، وصار الانتاج غاية كذلك بعد ان كان وسيلة للحياة يقدر على قدر حاجاتها ! فنشأت التجارة ، وهي غير طبيعية لانها مبادلة الاشياء لا باشياء اخرى لاغراض طبيعية ، بل بالنقد وهو اختراع غير طبيعي ، ولان هذه المبادلة تجري دون مراعاة الحد الضروري للحياة .

ومن باب اولى الربا غير طبيعي ،لانه مبادلة النقد بالنقد نفسه، والنقد معدن لا ينتج كالحقل ولا يلد كالماشية ، فلا يصح عدلاً ان تتقاضى « فائدة » عن النقد .

فارسطو يميل اذن الى عيشة بسيطة اقرب الى الطبيعة والقناعة منها الى الاختراع والترف ، ويريد المدينة غنية بالعلم والفضيلة لا بالمال والسلطان .

المدينة : ان الأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعـــة لا عن الوضع والعرف ، فالغاؤهما معرض لميل الطبيعة ولخير الدولة جميعاً ومستحيل التنفيذ .

لا شك في ان الملكية الخاصة لها مساوئ ، ولكن الملكية المشتركة والمعيشة المشتركة مصدر خلافات ايضاً ، وهما تقتلان الرغبة في العمل ، فان الانسان لا يعنى عادة بغير نفسه واهله ، ويتواكل فيما يختص بالصالح العام . ثم ان الشعور بالملكية مصدر لذة ، لانه نوع من حب الذات ، واستخدام الملكية لمساعدة الاصدقاء والمعارف ،

وللضيافة ، مصدر لذة وفرصة لفعل الفضيلة ، كالسخاء والعفة ، فان المعدم لا يستطيع ان يسخو . وانما تنشأ الخلافات من الملكية الخاصة لفساد الناس لا لكونها خاصة ، ولو انصفوا لأشرك بعضهم بعضاً في نتاجها فعوض الذي عنده اكثر على الذي عنده اقل ، فتلتقي حسنات الملكية والشيوعية وتبقى في مستوى المعيشة الحسنة ، لا تعدوه الى الاثراء للاثراء .

اما الحكومة فتختلف اشكالها باختلاف الغاية التي ترمي اليها وعدد الحكام . فمن الوجهة الاولى ، الحكومات صالحة متى كانت غايتها خير المجموع ، وفاسدة متى توخى الحكام مصالحهم الخاصة . فيخرج لنا جنسان تحتهما انواع تتعين من الوجهة الثانية اي بعدد الحكام :

الحكومات الصالحة	الحكومات الفاسدة
١ ــ الملكية	١ ــ الطغيان
٢ ــ الارستقراطية	٢ ــ الاوليغركية
٣ ــ الديموقراطية	٣ ــ الديماغوغية

فالملكية حكومة الفرد الفاضل العادل . والارستقراطية حكومة الاقلية الفاضلة العادلة ، والديموقراطية حكومة الاغلبية الفقيرة ، تمتاز بالحرية والمساواة واتباع دستور .
اما الطغيان فهو حكومة الفرد الظالم ، والاوليغركية حكومة الاغنياء والاعيان ، والديماغوغية حكومة العامة تتبع اهواءها المتقلبة .

الحكومة المثلى : كل واحدة من الحكومات الصالحة تقوم عـلى مبدأ صحيح بعض الصحة لا كلها ، لذلك لا يمكن ايثار احدها واعتبارها كاملة . فيجب ان نطبق هنا المبدأ الذي اعتمده ارسطو في الاخلاق وهو ان « خير الامور الوسط » وان نجد طبقة من الشعب ، كما يقول ارسطو ، تكون مزاجاً من ضدين ووسطاً بين طرفين : هذه الطبقة هي الوسطى ، ويسميها ارسطو « بوليتية » اي الدستورية ، وهي مؤلفة من اصحاب الثروة العقارية المتوسطة يعيشون من عملهم ولا يملكون فراغاً من الوقت ، فلا يعقدون الا الجلسات الضرورية ويخضعون للدستور . فحكومتهم مزاج من الاوليغركية والديموقراطية ، مع ميل الى هذه . وكلما كثر عددهم استطاعوا مقاومة الاحزاب المتطرفة وصيانة الدستور . ولا خوف ان يتحد خصومهم عليهم ، فانهم لما كانوا وسطاً ، كانت المسافة بينهم وبين كل ضد اقرب منها بين ضد وآخر ، لذلك يثق بهم كل فريق اكثر مما يثق باضداده . ومع كل ذلك فان ارسطو يقرر ان الحكومة لشعب ما يجب ان تقوم على اعتبار طبيعة هذا الشعب ، فهو لا يبني دولة نظرية ، ولكنه يستخدم طائفة كبيرة من الملاحظات والتجارب لتعيين الشروط الكفيلة بتحقيق الغاية من الاجتماع .

بعد ارسطو ظهرت في اثينا مدرستان متعاصرتان متعارضتان، هما المدرسة الابيقورية والمدرسة الرواقية، عنيتا خصوصاً بالاخلاق . تقول الابيقورية بكثرة الموجودات وتدعها لفعل الصدفة دون رابط ولا قانون . وتضع السعادة في اللذة وتجعل قانون الاخلاق المنفعة الذاتية ، وتقصي الآلهة خارج العالم وتنكر دعاءهم . فهي مدرسة مادية .

اما الرواقية فتقول بوحدة الوجود وبقانون ضروري اوعقل كلي منبث في الوجود، وتلتمس اساس الاخلاق في حرية الارادة وتعين لها قانوناً هو الواجب ، واجب المطابقة بين الارادة الفردية والارادة الكلية ، وتضع السعادة في الواجب وعبادة العقل الكلي ، فهي مدرسة عقلية على الرغم من ماديتها ، ومدرسة فضيلة وشجاعة .

ثم انحصر العمل الفلسفي في شرح ابحاث المتقدمين وتدوين الملخصات ، ولكنه كان عملاً قوياً ساهمت فيه شعوب البحر المتوسط ، اذ كانت الثقافة اليونانية قد سادت بينهم وغلبت ثقافتهم .

وفي مقدمة المراكز العلمية الجديدة مدينة الاسكندرية . وكان بالاسكندرية جالية يهودية تأدبت بالادب اليوناني حتى نسيت العبرية ، ولم تكن تقرأ التوراة الا في ترجمتها اليونانية .

الافلاطونية الجديدة

بعد وفاة افلاطون اخذ اتباعه يحاولون وضع فلسفة دينية او دين مفلسف . فالافلاطونية الجديدة مذهب قام على اصول افلاطونية وتمثل عناصر من جميع المذاهب، فلسفية ودينية ، يونانية وشرقية ، بما في ذلك السحر والتنجيم والعرافة ؛ غير ان رجالها حرصوا على الاحتفاظ بالروح اليوناني خالصاً ، اي بالعقلية العلمية التي تنظر الى الوجود كأنه هندسة كبرى ، فتستبعد منه ، بقدر المستطاع ، الممكن والحادث ، وتخضعه للضرورة . وبذا يعارضون الديانات جميعاً ، ومنها اليهودية والمسيحية مع تأثرهم بها ، ويعارضون افلاطون نفسه في تصويره الصانع يتدخل تدخلاً شخصياً طوعاً لخيريته ، وينظم العالم وفقاً للمثل، فيتوخى غايات ، ويخلق الزمان . والافلاطونية الجديدة سورية اسكندرية اثينية .

ويعتبر امونيوس ساكاس (١٧٥—٢٥٠ م) ابرز افلاطوني الاسكندرية ، ولد من ابوين مسيحيين ، ونشأ مسيحياً . كان حمالاً (وهذا معنى لفظ ساكاس المضاف الى اسمه) ، فلما تفلسف ارتد عن المسيحية .

لم يدوّن آراءه ، ويقال انه كان يحاول التوفيق بين افلاطون وارسطو « في اهم النقط واكثرها ضرورة » وهي: الله ، والعالم ، والنفس . ومن ابرز تلاميذه افلوطين .

افلوطين

٢٠٥ — ٢٧٠ م

حياته :

ولد في ليقوبوليس من اعمال مصر الوسطى حيث تعلم اولاً القراءة والكتابة والحساب والنحو . وفي الثامنة والعشرين قصد الى الاسكندرية ، فقاده صديق الى امونيوس ولزمه احدى عشرة سنة . ثم اراد ان يقف على الافكار الفارسية والهندية ، فالتحق بالجيش الروماني المجرد على فارس ، ولكن هذا الجيش ، بعد ان طرد الفرس من سوريا ، انهزم في العراق ، فلجأ افلوطين الى انطاكية، ثم رحل الى روما وهو في الاربعين ، واقام بها حتى وفاته . وكان مجلسه بها حافلاً بالعلماء وكبار رجال المدينة ، حتى تتلمذ له الامبراطور وزوجته .

ولم يشرع في الكتابة الا حوالي الخمسين ، لما الحّ عليه تلاميذه ورأى هو بعض تلاميذ امونيوس قد تحللوا من عهدهم ونشروا آراءهم . كان يكتب او يملي على عجل رسائل متفاوتة الطول هي صورة لتعليمه الشفوي . وكان تعليمه شرحاً على نص لأفلاطون او لأرسطو او لواحد من شراحها ، او جواباً عن سؤال ، او رداً على اعتراض . فليست رسائله عرضاً منظماً لمذهبه ، لذلك جاءت كل رسالة عبارة عن مجمل المذهب منظور اليه من وجهة خاصة ، وكانت هذه الطريقة مألوفة وقتئذ . وكان الموضوع الرئيسي النجاة : نجاة النفس من سجنها المادي وانطلاقها من عالم الظواهر الى موطنها الاصلي .

وبعد وفاته جمع تلميذه فرفوريوس الرسائل وكانت اربعاً وخمسين ، وقدم لها بترجمة لحياة افلوطين ووزعها على ستة اقسام ، في كل قسم تسع رسائل ، فسميت «بالتساعيات» جمع في كل تساعية الرسائل التي تعالج نفس الموضوع . فالتساعية الاولى خاصة بالانسان ، والثانية والثالثة بالعالم المحسوس ، والرابعة بالنفس ، والخامسة بالعقل ، والسادسة بالوجود الدائم او العالم العلوي . وقد بقيت جميعاً .

فلسفته : الوحدة متحققة في كل شيء :

اذا نظرنا في الموجودات رأينا انها هي ما هي بالوحدة : فمثلاً البيت والسفينة لا يوجدان ان لم يكونا حاصلين على الوحدة ، وكذلك الحال في النبات والحيوان ، كل منها جسم واحد ، فاذا تجزأ فقد الوجود الذي كان له ، وصار الى موجودات اخرى

كل منها موجود واحد. توجد الصحة حين توجد وحدة التنسيق، ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الاجزاء. والمقدار المتصل حالما يقسم فيعدم صفة الوحدة ويتغير و جوده. والنفس هي التي تصنع الجسم وتعطيه الصورة والنظام، فترد الكل الى الوحدة. وما يقال عن الوجود الجزئي يقال عن العالم في جملته : ان علة النظام فيه نفس كلية ، ولكنها اكثر وحدة من النفوس الجزئية . فان كل موجود انما هو واحد بقدر ما يحتمله وجوده : كلما قل وجوده قلت وحدته ، وكلما زاد زادت وحدته .

على ان النفس بالاطلاق متكثرة ، فيها قوى عدة ، قوى الاستدلال والاشتهاء والادراك مجموعة في وحدة. فالنفس، وهي موجود واحد ، وهي التي تدخل الوحدة في الموجودات ، ليست عين الوحدة ولكنها تشارك في الوحدة ، اي انها تقبلها من فعل موجود آخر . هذا الموجود اشد وحدة من النفس الكلية . هو العقل الكلي الحاوي في ذاته جميع مثل الموجودات . ان المعقولات مترابطة متضامنة .، وتقتضي عقلاً كلياً يحويها ويدرك ترابطها ، ولكنه ليس الحد الاول ، فانه موجود عاقل ، ولا يخلو موضوع تعقله ان يكون اما هو نفسه، فيكون مزدوجاً لا بسيطاً ؛ او مغايراً له،فيكون الموضوع اعلى منه وسابقاً عليه . فنرتقي الى الواحد بالذات ، وقد تدرجنا في الوحدة من البعيد الى الاقرب فالاقرب .

هذا الحد الاول يجب ان نتأمله بالعقل الصرف . فما دام قبل العقل الكلي ، فهو ليس عقلاً ، فان العقل موجود معين ؛ والحد الاول متقدم على كل موجود ، فهو برئ من كل صورة ، حتى الصورة المعقولة ، اذ انه لما كانت طبيعة الواحد مولدة للكل ، فهي ليست شيئاً مما تلد ، واذا كنا نقول انه علة ، فعنى ذلك اننا حاصلون على شيء منه ، بينما هو باق في ذاته ، وليس شيئاً من الاشياء التي هو علتها . فيجب ان ننفي عنه فعل التعقل والفهم ، تعقل ذاته وسائر الاشياء . وهكذا وصل افلوطين الى مبدأ اول عاطل من المعقولات ومن التعقل (اذ ان في التعقل انقسام : العقل الذي يعقل والموضوع المعقول) كي يكون بسيطاً تام البساطة . وهو يفهم البساطة فهماً رياضياً ، ويتصور الوجود الاول كما نتصور النقطة الرياضية .

فيض العالم عن الواحد : ان الواحد غير متحرك ، اذ ليس خارجه حد يتحرك اليه . فاذا جاء شيء بعده ، فلا يجيء الشيء الى الوجود الا اذا كان الواحد متجهاً الى ذاته ابداً . ويجب القول ان ما يأتي من الواحد يأتي منه دون حركة ، دون ميل ، دون ارادة .

وماذا نتصور حوله اذا كان ساكناً؟ نتصور اشعاعاً آتياً منه وهو ساكن ، كما يتولد من الشمس الضوء الساطع المحيط بها وهي ساكنة دائماً . على ان كل موجود ،

ما دام في الوجود ، يحدث بالضرورة حوله ، من ذات ماهيته ، شيئاً يتجه الى خارج ويتعلق بقدرته الراهنة ، هذا الشيء بمثابة صورة الموجود الحادث منه ، فمثلاً النار تولد الحرارة ، ولا يحتفظ الثلج بكل برودته ، والمشمومات خاصة شاهد على ذلك ؛ فما دامت موجودة انتشرت منها رائحة هي شيء حقيقي يستمتع بها كل الجيرة .

يضاف الى ما تقدم ان كل موجود يصل الى كماله يلد ، واذن فالموجود الكامل دائماً يلد دائماً ، يلد موضوعاً سرمدياً ، يلد موجوداً ادنى منه ، ولكنه الاعظم بعده . هذا الاعظم بعده هو العقل الكلي الذي هو كلمة الواحد وفعله وصورته . ولكن الواحد ليس عقلاً ، فكيف يلد العقل ؟ ذلك بانه يرى باتجاهه الى ذاته ، وهذه الرؤية هي العقل (الكلي) . هذا العقل الكلي يحوي في ذاته جميع الموجودات الخالدة في سكون سرمدي . ولكن وحدة هذا العقل ليست وحدة الواحد الاول : لان هذا العقل يعقل ومن تعقله تفيض النفس الكلية التي هي صورته ، فهي تنظر صوبه ، كما ينظر العقل الكلي صوب الواحد : كل موجود مولود يشتاق الى الموجود الذي ولده ويحبه ، فالنفس الكلية متحدة بالعقل الكلي . وحين تنظر اليه يفيض منها موجودات ادنى منها : الكواكب الالهية في السماء ووضعت فيها النظام ، ونفوس البشر والاجسام ، والحيوانات ، والمادة آخر مراتب الوجود (فهي ابعد ما يكون عن النفس الكلية ، فهي اصل الشر ، اذ الشر معناه الابتعاد عن المصدر).

النفس البشرية : هي فيض من النفس الكلية ، واتصال النفس البشرية بالجسم اصل نقائصها وشرورها . انها في البدن كما في سجن ، تتألم وتشقى « النفس البشرية تلقى في بدنها الشر والالم . انها تعيش في الحزن والشهوة والخوف ، وفي كل الشرور . البدن لها سجن وقبر ، والعالم كهف ومغارة » (التساعية الرابعة ٨، ٣) . فيجب ان تكون غايتها الخلاص منه والعودة الى الاول الواحد . والسبيل الى تحقيق هذا الاتحاد بالواحد لا يكون عن طريق فاد ، بل بواسطة الزهد والتأمل . بالزهد تنصرف النفس عن كل محسوس ، وبالتأمل تكتشف النفس وحدتها مع النفس الكلية ، ثم مع العقل الكلي واخيراً مع الواحد . فترى انها عن الواحد صدرت ، وان الواحد ماثل فيها . واذا ما بلغت حالة الوجد ترى انها الواحد نفسه (اي تلاشت فيه). فالفلسفة هي وسيلة للنفس في صعودها الى الواحد والاتحاد به . هذا الاتحاد هو الغبطة العظمى ، وهو حال انجذاب تفقد فيها النفس كل شعور بذاتها وتستغرق في الواحد الاول . هذه الحال ممكنة في الحياة العاجلة ولكن لا يذوقها الا القليل ولا يذوقونها الا نادراً . ويقول فرفوريوس: ان افلوطين جذب اربع مرات . (نقلاً عن افلوطين) .

بعد افلوطين

تفلسف على طريقة افلوطين تلميذه فورفوريوس السوري صاحب كتاب « المدخل الى مقولات ارسطو » (المعروف باسمه اليوناني ايساغوغي، عند العرب) . ثم لم يشتغل المهتمون بالفلسفة الا بتحرير الملخصات وشرح كتب افلاطون وارسطو . وكأن العالم القديم قد شاخ وهرم ، فشاخت معه الفلسفة اليونانية بحيث ان الامبراطور يوستينيان لما اغلق مدارس الفلسفة في اثينا سنة ٥٢٩ م لم يفعل الا ان عجل موتها . ولكن نقل هذا التراث الى السريانية والعربية، ثم ترجمت الكتب العربية الى اللاتينية فساهمت في نقل التراث القديم الى اوروبا .

القسم الثاني

انتشار الثقافة اليونانية

وترجمة التراث اليوناني الى العربية

كانت فتوح الاسكندر المقدوني لكثير من بلاد آسيا وافريقية سبباً كبيراً من اسباب انتشار الثقافة اليونانية في الشرق . فقد كانت مملكته بلاد اليونان ومقدونية في اوروبا ، ومصر وليبيا في افريقية ، وسوريا وفلسطين والعراق وما اليه ، وبلاد فارس وتركستان وافغانستان ، وقسماً من بلاد الهند في آسيا .

وكان من سياسته التقريب بين هذه البلاد المفتوحة وبلاد الاغريق ومزج الجنس الاغريقي باجناس آسيا وافريقية في الحضارة والعمارة ونظم الحكم والثقافة . ولهذا كان يحث اليونانيين على سكنى هذه البلاد ومخالطة اهلها . وكان ينظم مدنها تنظيماً يونانياً ويشجع الادباء والكتاب والعلماء على نشر ادبهم وعلمهم . فكان من ذلك ، ومن الولاة اليونانيين الذين ورثوا الحكم من الاسكندر في الممالك الشرقية ، ان انتشرت الحضارة اليونانية ، والثقافة اليونانية من عهد الاسكندر . وكانت البلاد التي بين دجلة والفرات تغلب عليها الثقافة الاغريقية . وظلت هذه الثقافة تنمو وتوتي ثمرها حتى بعد ان انسحب الجيش اليوناني من هذه الاقطار . واشتهرت في الشرق قبل الاسلام الى ما بعده مدن كثيرة كانت مركزاً للثقافة اليونانية ، من اشهرها الاسكندرية ، الرها ونصيبين ، جنديسابور ، حران .

المدارس

الاسكندرية : بعد موت الاسكندر اخذ اليونانيون الرازحون تحت النير المقدوني ينزعون الى التحرر ويضطهدون كل من له علاقة بمقدونية . ومن جملة الذين اضطهدوا لهذا السبب اساتذة مدرسة اثينا التي انشأها ارسطو — وقد اخذت عليهم نزعتهم المقدونية — فلجأوا الى الاسكندرية حيث انشأوا مدرسة امنت استمرار التقليد المشائي وظلت قائمة حتى فتح العرب لمصر . وبجانب الفلسفة اليونانية كان في الاسكندرية

رواسب لتراث مصر القديم وتيارات دينية شرقية عديدة . ولكن اصبحت اللغة اليونانية لغة العلم ، واصبح الفكر اليوناني منهل كل تثقيف ، ذاك الفكر الذي امتزج بكل تراث الشرق الديني والعلمي والخرافي ، وكون ما يسمى بالثقافة الهيلينية .

فكانت اللغة اليونانية هي السائدة في الاسكندرية ، حتى ان يهود تلك المدينة كانوا يقرأون التوراة في الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية(١). وفيلون ، اشهر علماء اليهود ، لم يكن يعرف العبرية ، فقرأ التوراة باليونانية وشرحها بهذه اللغة ، قاصداً الى ان يبين لليونان ان في التوراة فلسفة اقدم واسمى من فلسفتهم .

وتفتحت المسيحية للفلسفة اليونانية على يد كليمان الاسكندري (١٤٥ — ٢٢٥ م) ثم على يد اوريجان (١٨٤ — ٢٥٣ م) كلاهما علم في الاسكندرية مدافعاً عن المسيحية وكلاهما تأثر بالثقافة اليونانية وكان يكتب باللغة اليونانية .

وتأسست في الاسكندرية مدرسة فلسفية تنزع الى الافلاطونية الجديدة . اسسها امونيوس الحمال (١٧٥ — ٢٥٠ م) وتعلم فيها ، على يد المؤسس ، افلوطين اكبر مجددي الافلاطونية .

وجدت نزعة اخرى ، مع انتشار الدين المسيحي ، هي التوفيق بين الثقافة اليونانية والمسيحية ، يمثلها خاصة يحيى النحوي ، ثم تلميذه اصطفن الاسكندري (٢) .

وقد اتصل المسلمون بمدرسة الاسكندرية في العهد الاموي ، فنرى خالد بن يزيد ابن معاوية يترجم له بعض الكتب « اصطفن » الملقب بالاسكندراني . اما في العصر العباسي فليس هناك ذكر لاتصال الخلفاء العباسيين بمدرسة الاسكندرية وذلك لبعدها عن بغداد ، مركز الخلافة ، وليل هذه المدرسة الى الزهد ، وضعف النشاط العلمي فيها.

مدرستا الرها ونصيبين : تأسست مدرسة انطاكية(٣) عام ٢٧٠ميلادية ، وكانت

---

(١) هي اقدم الترجمات واشهرها . قام بها في القرن الثالث قبل الميلاد ، تلبية لدعوة بطليموس فيلادلف ، اثنان وسبعون عالماً من يهود مصر . وهذا العدد هو اصل التسمية .

(٢) يوحنا النحوي هو يوحنا فيلوبون المصري الاسكندراني ، او يحيى النحوي ، كما يدعوه العرب. عاش في النصف الاول من القرن السادس الميلادي؛فلم يشهد فتح العرب للاسكندرية . اما اصطفن فهو تلميذ يحيى النحوي ، ثم كان استاذاً في مدرسة الاسكندرية ؛ تنكر لكثير من تعاليم الافلاطونية الحديثة ليقرب بين افلاطون والمسيحية ، ويوفق بين الفلسفة والدين .

(٣) انطاكية : (Antioche) مدينة على مسافة مئة كيلومتر غربي حلب ، اسسها انطيوقوس عام ٣٠٠ ثلثمائة قبل الميلاد ، فاصبحت ثالث مدينة مهمة في الامبراطورية الرومانية ، وكانت من اول المدن التي اعتنقت المسيحية .

الرها (Edesse, Orfa) يقال ان مؤسسها نمرود (حوالي ٢٢٠٠ سنة قبل الميلاد) ، تقع في الشمال الغربي للعراق ، اعتنقت المسيحية في عهد مبكر ، ويقال انه كان يوجد فيها ما يقرب من ٣٠٠ صومعة ودير للرهبان المسيحيين . احتلها العرب سنة ٦٥٩ م عندما فتحوا العراق .

نصيبين (Nisibis) مدينة في الشمال الغربي للموصل (في الجزيرة) يقال ان نمرود قد اسسها .

مدرسة لاهوتية يغلب عليها طابع الفلسفة الافلاطونية . ومن اشهر اعلامها يوحنا فم الذهب (المتوفي عام ٤٠٧ م) . كان اساتذتها يدافعون عن الدين بادلة فلسفية ، مستخدمين اللغة اليونانية . غير ان احد المؤلفين السريان ، ويدعى بروبا (Probus) عاش في النصف الاول من القرن الخامس ، نقل الى السريانية «كتاب العبارة من منطق ارسطو » و «كتاب القياس » ، ووضع شرحاً لها . وهذا اول نقل الى السريانية وصلت الينا مخطوطاته .

ولما ظهرت البدعة النسطورية انتقل عدد كبير من اساتذة مدرسة انطاكية الى مدرسة الرها لنشر عقيدتهم(١) . انشأ الفرس مدرسة الرها عام ٣٦٣ وفرضوا فيها التعليم باليونانية . فدرس فيها منطق ارسطو ، وايساغوغي فرفوريوس . ولكن لما تسربت البدعة النسطورية الى مدرسة الرها بدأ الاساتذة ينقلون الى السريانية ما يعلمون . ولكن في عام ٤٧١ لما ولي قورا (Cyrus) اسقفاً على الرها جــدّ في محاربة النسطورية وطلب من الامبراطور زينون اغلاق المدرسة ، فأمر باغلاقها عام ٤٨٩ . فتوجه بعض الاساتذة والطلاب الى نصيبين ، حيث عهد اسقف المدينة النسطوري (برصوماً) الى احد هؤلاء الاساتذة ويدعى نرسي ، وانشأ مدرسة في نصيبين . فازدهرت هذه المدرسة ، حتى ان عدد تلامذتها بلغ نحو ٨٠٠ في اواخر القرن السادس . ولم تنحطّ هذه المدرسة الأ ابتداء من القرن السابع بعد ان تأسست مدرسة بغداد .

مدرسة بغداد : يذكر ابن ابي اصيبعة نقلاً عن الفارابي: « انتقل التعليم من

---

(١) اهم البدع في المسيحية : ١ – بدعة اريوس (٢٥٦–٣٣٦) اعتبر بنوة المسيح عن طريق الفيض الازلي ، واعتبر طبيعة المسيح من طبيعة الله . ولكن شبه اريوس صدور الابن عن الاب بصدور المعلول عن العلة . لذلك قام اخصامه يحاربون هذا الرأي ، مثبتين بالبراهين الفلسفية ان المعلول بعد العلة ، فيصبح رأي اريوس مشوهاً لألوهية المسيح . ب – بدعة نسطوريوس (٣٨٠–٤٤٠ م) علم ان العذراء مريم هي ام المسيح الانسان ، لا ام الله ، اي ام جسده وروحه ونفسه ، وان المسيح لم يكن ، عند ولادته ، الأ انساناً اصبح إلهاً بعد ان حلت الكلمة في جسده الانساني . وقد رشق بالحرمان بمجمع افسس (٤٣١ م) تعليم نسطوريوس هذا ، وأكد ان المسيح شخص اجتمعت فيه الطبيعتان الالهية والانسانية . ولما رفض اتباع نسطوريوس الرجوع عن تعاليمهم انشقوا عن الكنيسة الكاثوليكية واسسوا كنيسة مستقلة عرفت بالكنيسة الشرقية ، لان اتباعها كانوا منتشرين في القسم الشرقي من الامبراطورية البيزنطية وفي بلاد فارس . ج – البدعة اليعقوبية (نسبة الى يعقوب السروجي ، مطران الرها عام ٥٤١ م) القائلة بان في المسيح طبيعة واحدة هي الطبيعة الالهية . وكان قد رشق بالحرمان مجمع خلقيدونية هذه البدعة عام ٤٤٨ م التي نشرها اوتيخس حينئذ (٣٧٩–٤٥٤) ولكن يعقوب السروجي جمع فيما بعد اتباعها . ولم يهاجر اليعاقبة الاراضي التي كانت تسيطر عليها الدولة البيزنطية كما فعل النساطرة .

وبعد انفصال النساطرة واليعاقبة عن الكنيسة اليونانية البيزنطية اكتفوا بلغتهم القومية ، السريانية ، في كتاباتهم وطقوسهم . فكان ذلك من اهم العوامل التي ساعدت على نقل الفلسفة اليونانية الى اللغة السريانية وتقوية الحركة الفكرية التي نشطت نشاطاً منقطع النظير في المرحلة الممتدة بين هذا الانفصال وظهور الاسلام.

واهتم السريان ايضاً بالعلوم : طب ، رياضيات ، كيمياء وعلم فلك . – وكان النساطرة يميلون الى مذهب الافلاطونية الحديثة والنزعة الصوفية .

الاسكندرية الى انطاكية ، وبقي بها زمناً طويلاً ، الى ان بقي معلم واحد ، فتعلم منه رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب . فكان احدهما من اهل حران والآخر من اهل مرو(١). فاما الذي من اهل مرو فتعلم منه رجلان : احدهما ابراهيم المروزي والآخر يوحنا ابن حيلان (وقال الفارابي انه تعلم من يوحنا بن حيلان الى آخر كتاب البرهان) .

وتعلم من الحراني : اسرائيل الاسقف ، وقُوَيرى (الذي ارتحل الى بغداد في خلافة المعتضد : ٨٩٢ — ٩٠٢ م) فتشاغل اسرائيل بالدين ، واخذ قويرى في التعليم .

واما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل ايضاً بدينه . وانحدر ابراهيم المروزي الى بغداد ، فاقام فيها .

وتعلم من المروزي متّى بن يونان (هو ابو بشر متّى ، وكان نسطورياً) . »

قد تمثلت مدرسة بغداد في اشخاص ، لا في معاهد تعليم ، اشخاص كانوا يتلقون العلم لاحق عن سابق ، ويعترفون بالرئاسة لابرعهم علماً ، وينصرفون الى النقل والتفسير والتأليف .

بجانب هذه المدارس التي غلب عليها الطابع الديني والفلسفي ، قامت مدارس تخصصت في العلوم لا سيما الطب والفلك والتنجيم والرياضيات، نذكر منها :

مدرسة جنديسابور : وهي مدينة في خوزستان بناها سابور الاول (٢٤١—٢٧٢م) الساساني ليأوى فيها اسرى الروم ، الامر الذي جعل العلم اليوناني ينتشر فيها . ثم شيّد فيها كسرى انوشروان (٥٣١ — ٥٧٩ م) بيمارستان (مستشفى) حيث كان يدرس الطب ويعالج المرضى . واول من بدأ بتعليم الطب اطباء يونانيون ، ثم انضم اليهم اطباء من الهند . ثم اصبح اشهر اساتذتها من النساطرة واصبح التعليم بالسريانية . وقد استولى العرب على هذه المدينة عام ٧٣٨ م ولكن المدرسة ظلت تؤدي عملها حتى العهد العباسي . وقد اشتهر حينئذ آل بختيشوع (٢) فاستقدمهم الخلفاء واتخذوهم اطباء لهم

(١) كانت مرو عاصمة خراسان .

(٢) قال ابن ابي اصيبعة : «معنى بختيشوع عبد المسيح ، لان في اللغة السريانية البخت العبد» (وفي الفارسية البخت معناها الحظ والسعد) .

آل بختيشوع نساطرة ، اشتهر منهم في الطب في العصر العباسي : أ — جورجيس بن بختيشوع ، طبيب المنصور ، استقدمه الخليفة من جنديسابور حيث كان على رأس البيمارستان . لما مرض المنصور بالمعدة اشاروا عليه بجورجيس ، فجاء ومعه تلميذه عيسى بن شهلاثا . وبعد ما نجح في تطبيب المنصور وتقدم في السن استأذن الخليفة في العودة الى بلده (عام ٧٦٩ م) وترك تلميذه طبيباً عند الخليفة . لجورجيس مؤلف في الطب ترجمه حنين بن اسحق من السرياني الى العربي . ب — بختيشوع بن جورجيس السابق : طبيب الرشيد ، استقدمه الخليفة من جنديسابور ليعالجه من الصداع وذلك عام ١٧١ هـ/٧٨٧ م . ولما مات اوصى الخليفة بابنه . ج. — جبرائيل بن بختيشوع الذي اصبح طبيب الخليفة المأمون ، هـ— بختيشوع بن جبرائيل طبيب الواثق والمتوكل . يقول ابن ابي اصيبعة : «ونقل حنين بن اسحق لبختيشوع بن جبرائيل كتباً كثيرة من كتب جالينوس الى اللغة السريانية والعربية» .

وتعاونوا بهم لتعليم الطب في بغداد. واشتهر ايضاً في الطب في هذه المدرسة يوحنا بن ماسويه (المتوفي عام ٢٤٢ هـ ٨٥٧ م) (١) .

مدرسة حران : مدينة في الجزيرة(٢) لقد سكن ، في عهد الاسكندر ، كثير من المقدونيين هذا الجزء الشمالي للعراق ، وكان من اثر ذلك في حران ان الآلهة المعبودة عند الحرانيين اتخذت اسماء يونانية .

وفي اولى عهد النصرانية كان شمالي العراق ومنه حران يسكنه السريانيون وكثير من المقدونيين والاغريقيين والارمن والعرب . ولما قويت المسيحية واصبحت دين الرومانيين الرسمي ، حاولوا ان يضغطوا على الحرانيين ليتنصروا ، فلم ينجحوا . ومن اجل ذلك كان رجال الكنيسة يطلقون على حران مدينة الوثنيين « هيلينوبوليس » . وظلت حران يهرب اليها الذين لم يشاؤا ان يدخلوا في النصرانية من اليونانيين وغيرهم . ويظهر ان دينهم كان مزيجاً من الديانات البابلية واليونانية القديمة والافلاطونية الحديثة ، عرف بعد ذاك بدين الصابئة في عهد المأمون ، تسموا بهذا الاسم لينجوا من القتل(٣) .

---

(١) يوحنا بن ماسويه (+٢٤٢ هـ–٨٥٧ م) طبيب ماهر ، هاجر من جنديسابور الى بغداد، وطلب منه الرشيد ترجمة الكتب القديمة التي كانت قد جمعت من البلاد التي فتحها العرب . خدم الرشيد والامين والمأمون الذي عينه رئيساً لبيت الحكمة عام ٢١٥ هـ / ٨٣٠ م ، وتتلمذ حنين بن اسحق عليه . اكثر تآليف ابن ماسويه في الطب ، ويذكر له كتب في البرهان (المنطق) وكان يوحنا مسيحياً سريانياً .

(٢) حران مدينة في الجزيرة شمالي العراق ، تقع بين الرها ورأس العين ، وهي مدينة قديمة .

(٣) يروي ابن النديم في « الفهرست » : « ان المأمون اجتاز في آخر ايامه ديار مضر ، يريد بلاد الروم للغزو، فتلقاه الناس يدعون له ، وفيهم جماعة من الحرانيين (الحرنانيين) ؛ وكان زيهم اذ ذاك لبس الاقبية ، وشعورهم طويلة بوفرات ... فانكر المأمون زيهم ، وقال لهم من انتم من الذمة ؟ فقالوا: نحن الحرنانية . فقال : انصارى انتم ؟ قالوا: لا . قال : فيهود انتم ؟ قالوا : لا . قال : فمجوس انتم ؟ قالوا: لا . قال لهم: افلكم كتاب ام نبي ؟ فجمجموا في القول . فقال لهم: فانتم اذا الزنادقة ، عبدة الأوثان ، واصحاب الرأس في أيام الرشيد والدي . وانتم حلال دماؤكم ، لا ذمة لكم . فقالوا: نحن نؤدي الجزية . فقال لهم : انما تؤخذ الجزية ممن خالف الاسلام من اهل الاديان الذين ذكرهم الله عز وجل في كتابه ، ولهم كتاب وصالحه المسلمون عن ذلك ، فانتم ليس من هؤلاء ولا من هؤلاء ، فاختاروا الآن احد امرين : اما ان تنتحلوا دين الاسلام او ديناً من الاديان التي ذكرها الله في كتابه ، والا قتلتكم عن آخركم . فاني قد انظرتكم الى ان ارجع من سفرتي هذه ، فان انتم دخلتم في الاسلام او في دين من هذه الاديان التي ذكرها الله في كتابه ، والا امرت بقتلكم واستئصال شأفتكم . — ورحل المأمون يريد بلد الروم . فغيروا زيهم ، وحلقوا شعورهم ، وتركوا لبس الاقبية ، وتنصر كثير منهم ، ولبسوا زنانير ، واسلم منهم طائفة ، وبقي منهم شرذمة بحالهم ، وجعلوا يحتالون ويضطربون حتى انتدب لهم شيخ من اهل حران فقيه ، فقال لهم : قد وجدت لكم شيئاً تنجون به وتسلمون من القتل . فحملوا اليه مالاً عظيماً من بيت مالهم ، احدثوه منذ أيام الرشيد الى هذه الغاية ، واعدوه للنوائب . وانا اشرح لك ، ايدك الله ، السبب في ذلك . فقال لهم : اذا رجع المأمون من سفره ، فقولوا له : نحن الصابئون . فهذا اسم دين قد ذكره الله جل اسمه في القرآن . فانتحلوه ، فانتم تنجون به . وقضى ان المأمون توفي في سفرته تلك بالبذندون. وانتحلوا هذا الاسم منذ ذلك الوقت، لانه لم يكن بحران ونواحيها قوم يسمون بالصابئة . فلما اتصل بهم وفاة المأمون ارتد اكثر من كان تنصر منهم ، ورجع الى الحرنانية ، وطولوا شعورهم حسب ما كانوا عليه قبل مرور المأمون بهم ، على انهم صابئون ، ومنعهم

وكانت لغة الحرانيين السريانية وكانوا يعنون بالفلك والرياضيات ، يدفعهم الى ذلك اجلالهم الديني للكواكب . واهم ما اعتقدوا به : وجود اله هو رب الارباب ، ووجود ارواح اتخذت لها الكواكب هياكل ، سيما السيارة منها وهي زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر . وهي ارباب يتخذها البشر وسطاء لدى الله . والتوسل الى الله بواسطة الارواح افضل من التوسل بواسطة بشر انبياء . لذلك عظموا الكواكب واقاموا لها اعياداً وهياكل ، وقدموا لها قرابين حيوانية واحياناً بشرية . لذلك برعوا في علم الفلك والهندسة اذ انهم كانوا يقيمون الهياكل على اشكال هندسية معينة . وقد اسهمت حران اسهاماً واسعاً خصباً في الحركة الفكرية والعلمية خصوصاً عند العرب . وكان لبعض علمائها الفضل في ترجمة الآثار اليونانية الى العربية، نذكر منهم ثابت بن قرة (٢٢١/٢٨٨هـ — ٨٢٦ — ٩٠١ م) ، وابن سنان الطبيب العالم بالظواهر الجوية ، واسرة هلال ، ومنهم هلال بن ابراهيم الطبيب ، والبتاني المشهور برصد الكواكب وعلم الهندسة ، وابو جعفر الخازن الرياضي .

• • •

فهكذا كان للبلاد التي سيفتحها الاسلام ، فيما بعد ، ثقافات متنوعة ، منها اليونانية والفارسية والهندية . وكانت هناك مدارس تحافظ على هذه الثقافات وتعلمها . كما وان لغات عديدة كانت منتشرة في هذه البلاد ، اهمها اليونانية والفارسية والسريانية ، وكان قد ترجم من التراث اليوناني القديم قدر كبير الى السريانية والفارسية . وهذه الشعوب التي دخلت تحت الحكم الاسلامي ، حافظت على نشاطها الفكري، واستمرت مدارسها في العمل . غاية ما في الامر اخذوا ينقلون الى لغة الفاتحين (اللغة العربية) هذا التراث القديم الغني المتنوع النواحي . فاعتمد عليه مفكرو الاسلام واستخدموه في تكوين علومهم وفلسفتهم .

ونستعرض الآن اهم ما ترجم من هذا التراث ، ومن قام بهذا العمل ، وماذا كانت البواعث عليه، والى اي مدى وفقوا في ترجمتهم .

الترجمات

الترجمات السريانية :

لم يكن السريان بحاجة، في بدء الامر ، الى ترجمة الآثار اليونانية الى لغتهم لان اليونانية كانت شائعة في مدارسهم وبين المثقفين منهم . ولكن عندما تزايد اثر فارس

المسلمون من لبس الاقبية ، لانه من لبس اصحاب السلطان ، ومن اسلم منهم لم يمكنه الارتداد خوفاً من ان يقتل . فاقاموا متسترين بالاسلام . فكانوا يتزوجون بنساء حرانيات ، ويجعلون الولد الذكر مسلماً والانثى حرانية » (الفهرست ص ٤٤٥ و٤٤٦) .

وصابئة حران اذن غير الصابئة الذين ذكرهم القرآن .

في البلاد السريانية اخـــذ التأثير اليوناني في التضاؤل، فشعر أساتذة المدارس السريانية بضرورة نقل الكتب اليونانية الى لغتهم .

بدأت هذه الحركة في مدينة الرها في منتصف القرن الخامس ، فمثلاً ترجم «فروبا» كتاب « العبارة » والمقالات السبع الاولى من كتاب « التحليلات الاولى » لارسطو . وفي نصيبين ألّف بولس النصيبي(١) كتاباً في منطق ارسطو . وإذا رجع النساطرة في هذا العهد الى الكتب اليونانية فكان ذلك للبحث عن اسس منطقية يدعمون بها منازعاتهم اللاهوتية . ثم من اوائل القرن السادس الى ما بعد الفتح الاسلامي نجد غزارة الانتاج العلمي والفلسفي عند النساطرة . وابرز اسم في هذه الفترة اسم « سرجيوس الرأسعني » (+ ٥٣٦ م) ، كان كاهناً نسطورياً ، ورئيساً لاطباء رأس العين في شمالي الجزيرة ، وفيلسوفاً وعالماً ومؤرخاً . ترجم الى السريانية « ايساغوغي » لفرفوريوس ، « مقالات في النفس » منسوبة الى ارسطو ، كما وانه شرح بالسريانية كتاب « المقولات » لارسطو ، وله عدة رسائل ومؤلفات علمية في الطب والتاريخ الخ .

واخيرًا لما اضطهد الامبراطور يوستنيوس اليعاقبة ، في منتصف القرن السادس الميلادي ، انتقل بعض هؤلاء الرهبان اليعاقبة الى الضفة اليسرى من الفرات حيث اسسوا ديرًا في قنسرين ، اصبح مركزًا للثقافة السريانية الهلنية . واشتهر في هذا الدير « مار ساويرس » (+ ٦٦٧ م) الذي ترك مؤلفات عدة في الفلسفة والعلوم عرفها العرب . واشتهر ايضاً تلميذه اثناسيوس (+ ٦٩٦ م) الذي اصبح فيما بعد بطريركاً لليعاقبة . وترك شروحاً لمنطق ارسطو ، نقلت الى العربية وافادت منها مدرسة بغداد . ومن اشهر تلاميذ ساويرس الذين درسوا في قنسرين يعقوب الرهاوي(٢) (٦٣٣–٧٠٨م) الذي انتقل الى الاسكندرية وكتب في اللاهوت والفلسفة والتاريخ والجغرافيا ، وكانت مؤلفاته تعتبر مرجعاً للدارسين . ومن تلاميذ اثناسيوس يذكر اسم جورجيوس(+ ٧٢٤م) اسقف العرب ، فقد ترك ترجمات لأشهر كتب ارسطو المنطقية ، وشرحها .

فلما فتح العرب سوريا والعراق اعجبوا بالحضارة المنتشرة في هذه الاصقاع والتي كان السريان النساطرة محتفظين بها . لذلك بعد ما استتب الامر للعباسيين طلبوا من هؤلاء ترجمة هذا التراث العلمي والفلسفي الى العربية . فكان للنساطرة فضل كبير في الاحتفاظ بالثقافة اليونانية القديمة ، كما وان لهم فضلاً اكبر في نقلها الى العربية .

---

(١) المعروف باسم بولس الفارسي ؛ كان في خدمة كسرى انوشروان ؛ وكان يرى ان العلم اوثق من الدين واولى بالتفضيل .

(٢) افتى يعقوب الرهاوي بأنه يجوز للقسس النصارى ان يقوموا بتعليم ابناء المسلمين؛ وهذا يدل على ان المسلمين كانوا في حاجة الى الثقافة ، وانهم رغبوا في تحصيلها .

ويلاحظ هنا ان الترجمات الى العربية لم تكن ، في جميع الحالات ، مباشرة عن النص اليوناني ، بل عن النص السرياني الذي هو ترجمة للنص اليوناني مع شروحات للمترجم السرياني .

٢ ـ الترجمات العربية

في العصر الأموي :

ان اول نقل حدث في الاسلام كان بفضل خالد بن يزيد بن معاوية ، والذي نقل له هو « اصطفن » وهو من الاسكندرية وكان هذا النقل من اللغة القبطية واليونانية الى العربية . كان خالد مهتماً بالصنعة (اكتشاف طريقة لتحويل المعادن الى ذهب) اذ انه كان يطمع في الخلافة ، فقد كان ابوه يزيد بن معاوية خليفة ، وكان اخوه ، معاوية بن يزيد خليفة ، ثم نُحي هو عن الخلافة ، وغلبه عليها مروان بن الحكم ، فصُدم من ذلك صدمة قوية . فاخذ يبحث عن تسلية شريفة تتفق ومركزه ، ورأى انه اذا استطاع ان يحوّل المعادن الى ذهب استطاع ان يحوّل الناس اليه ، او على اقل تقدير كان له من المنزلة ما يحسده عليها الخلفاء . لذلك اشتغل بالصنعة وبالنجوم على انها قد تكون وسيلة تساعد على الوصول الى « الصنعة » اذ كان علم النجوم ممزوجاً بعلم احكامها وتأثيرها في العالم السفلي .

وقد عُني ايضاً في العهد الاموي بالطب ، اذ انهم كانوا في حاجة اليه ولان الطب ابعد العلوم الاجنبية عن ان يؤثر في الدين . ولذلك لم يتردد عمر بن عبدالعزيز ، اتقى بني امية ، في اجازة ترجمة الكتب الطبية الى العربية. وعلى كل حال كانت محاولات الترجمة في العصر الاموي محاولات فردية، تموت بموت الافراد القائمين بها ، كما انها كانت مقصورة على العلوم العملية (الطب ، النجوم ، الصنعة) ، ولم تتناول العلوم العقلية كالمنطق والفلسفة .

في العصر العباسي :

يمكن تقسيم الترجمة في هذا العصر الى ثلاثة ادوار :

اولا : من خلافة المنصور الى آخر عهد الرشيد ، اي من سنة ١٣٦ الى سنة ١٩٣ هـ .

في هذا الدور ترجم ابن المقفع(١) كتاب «كليلة ودمنة» من الفارسية ، وهذا

---

(١) ابن المقفع ، فارسي الاصل اسمه روزبه بن داذويه ، لكنه نشأ بالبصرة ، كان والده زرادشتي المذهب ، ولم يسلم ابن المقفع الا قبل قتله ببضع سنوات اي سنة ١٤٥ هـ .

الكتاب هندي الاصل كتبه احد البراهمة حوالي عام ٣٠٠ م ، وكانت الغاية منه تعليم الحكمة للملوك بواسطة الامثال . ثم نقل هذا الكتاب الى الفهلوية (الفارسية القديمة) الطبيب برزويه ، تلبية لطلب كسرى انوشروان (٥٢١–٥٧٩ م) وزاد عليه امثالاً هندية اخرى . ونقل هذا الكتاب من الهندية الى السريانية حوالي عام ٥٧٠ م القس بود النسطوري باسم «كليلج ودمنج». اما ابن المقفع فقد مهد لترجمته بمقدمة واضاف اليها بعض امثال من تأليفه . ويذكر ابن النديم في «الفهرست» : «قد كانت الفرس نقلت في القديم (عن الروم) شيئاً من كتب المنطق والطب الى اللغة الفارسية ، فنقل ذلك الى العربي عبدالله بن المقفع وغيره» .

ويذكر ابن صاعد (في طبقات الأمم ص ٤٧ وما بعدها) : «ان اول ما اعتنى به من علوم الفلسفة ، علم المنطق والنجوم ، فاما المنطق ، فاول من اشتهر به في هذه الدولة عبدالله بن المقفع الخطيب الفارسي ، كاتب ابي جعفر المنصور ، فانه ترجم كتب ارسطوطاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق ، وهي كتاب «قاطاغورياس» وكتاب «باري ارميناس» وكتاب «انولوطيقيا» . وذكر انه لم يكن ترجم منه الى وقته الا الكتاب الاول فقط ، وترجم مع ذلك المدخل المعروف «بايساغوغي» لفورفوريوس الصوري وعبّر عما ترجم من ذلك عبارة سهلة قريبة المأخذ ، وترجم مع ذلك الكتاب الهندي المعروف «بكليلة ودمنة» وهو اول من ترجم من اللغة الفارسية الى اللغة العربية» .

اما في الرياضيات فقد اتصل المسلمون بالهند واخذوا عنهم قبل ان يتصلوا باليونان. فيذكر «ان وفد من الهند وفد على ابي جعفر المنصور سنة ١٥٤ ﻫ وفيهم رجل ماهر في معرفة حركات الكواكب وحسابها وسائر اعمال الفلك على مذهب امته ، وخصوصاً على مذهب كتاب باللغة السنسكريتية (الهندية القديمة) اسمه «براهمسبهطسيدهانت» الفه سنة ٦٢٨ م (٦ او ٧ ﻫ) الفلكي الرياضي «برهمكبت» ، فكلّف المنصور ذلك الهندي باملاء مختصر الكتاب ، ثم امر بترجمته الى اللغة العربية ، وباستخراج كتاب منه تتخذه العرب اصلاً في حساب حركات الكواكب ، وما يتعلق به من الاعمال ، فتولى ذلك محمد بن ابراهيم الفزاري ، وعمل منه زيجاً اشتهر بين علماء العرب ، حتى انهم لم يعملوا الا به الى ايام المأمون حيث ابتـدأ مذهب بطليموس في الحساب والجداول الفلكية»(١) وقد اقتصر العرب على الجزء الاخير من الاسم السابق وهو «سدهانت» ثم حرّفوه قليلاً وسموه «السند هند» .

(١) الاستاذ نللينو في كتابه «علم الفلك وتاريخه عند العرب» ص ١٤٩ – ويقول الاستاذ نللينو ان المسلمين ترجموا كتاباً ثانياً اسمه «الاركند» وثالثاً اسمه «الارجبهر» . ويضيف قائلاً : «وكفى ذلك دليلاً على شدة تأثير كتب الهند في اوائل نمو علم الفلك عند العرب – انظر صاعد الاندلسي : طبقات الأمم ص ٤٩ ، ٥٠

وترجم يوحنا بن ماسويه(١) الكتب الطبية القديمة في ايام هارون الرشيد . وكان الرشيد قد اتخذ يوحنا طبيباً له ، وكان قــد احضر كتباً من انقرة وعمورية وسائر بلاد الروم . فعيّن يوحنا اميناً على الترجمة ورتب له كتاباً حذاقاً يكتبون بين يديه . وله كتاب « البرهان » يشتمل على ثلاثين كتاباً (فصلاً). (القفطي : اخبار العلماء ص ٢٤٩) .

وترجمت في هذا الدور بعض كتب ارسطو في المنطق وغيره. والدليل على ذلك اطلاع المعتزلة السابقين على مثل هذه الكتب واستخدامهم المنطق في تفكيرهم في التوحيد ، وبحثهم في مسائل الجوهر والعرض والماهية الخ(٢) ، وكان ذلك قبل عصر المأمون .

ثانياً : من عهد المأمون من سنة ١٩٨ هـ الى سنة ٣٠٠ هـ .

اشتهر من المترجمين : **يوحنا بن البطريق** (+ ٨١٥ م — ٢٠٠ هـ) ، مولى المأمون ، كان اميناً على ترجمة الكتب الحكمية ، حسن التأدية للمعاني ، الكن اللسان في العربية ، وكانت الفلسفة اغلب عليه من الطب»(٣) ، ترجم محاورة « تيماوس » لأفلاطون ، والتاريخ الطبيعي لأرسطو ، وكذلك كتاب السماء (الذي راجعه حنين بن اسحق) . ويقول القفطي « انه تولى ترجمة كتب ارسطو خاصة ، وترجم من كتب بقراط (الطبيب)» ، وترجم كتاب ارسطو في « الآثار العلوية » وكتاب « الحيوان » واجزاء من « كتاب النفس » وكتاب « العالم » .

الحجّاج بن مطر ، في عهد المأمون ، ترجم « المجسطي » في الفلك لبطليموس(٤) ، وفسّر الحجّاج للمأمون (الكتب الفلسفية) (٥) .

قسطا بن لوقا البعلبكي (٨٢٠ — ٩٠٠ م/ ٢٠٥ — ٢٨٨ هـ) اصله يوناني ، ولد في بعلبك ، وكان نصرانياً . اتقن العربية واليونانية والسريانية ، واجاد النقل . احضر كتباً كثيرة من بلاد الروم ، ثم ذهب الى بغداد حيث اقام ينقل ، ترجم شرح اسكندر

---

(١) انظر اعلاه هامش (١) من صفحة ٥٠

(٢) لم يصل الينا شيء من ترجمات هذا الدور ، اعني القرن الثاني الهجري ، ولكن استخدام المعتزلة المنطق وكلامهم في مسائل الطبيعة وما بعد الطبيعة ، دليل على وجود ترجمات عربية لبعض نواحي الفكر اليوناني والملي .

(٣) حسب ما جاء في القفطي « اخبار العلماء » ص ٢٤٨ وفي ابن العبري « مختصر تاريخ الدول » ص ١٣٨ . ولكن يقول عنه ابن ابي اصيبعة : «كان لا يعرف العربية حق معرفتها ، ولا اليونانية » .

(٤) المجسطي (Almageste) موسوعة في علم الفلك كتبها بطليموس في عهد الامبراطور الروماني انطونان التقي الذي حكم من ١٣٨ الى ١٦١ م .

(٥) ابن النديم : الفهرست ص ٣٤١ . اسمه : الحجاج بن يوسف بن مطر الوراق الكوفي ، عاش سنة ٢١٤ هـ .

الافروديسي وشرح يحيى النحوي «للسماع الطبيعي» لارسطو ، وكذلك شرح الاسكندر على كتاب «الكون والفساد» لارسطو ، وايضاً «مبادئ الهندسة» لافلاطون . ومن تأليفه «كتاب في الفصل بين النفس والروح» يصف فيه النفس بالبساطة والبقاء ، ويصف الروح بالجسمانية والفناء(١) .

عبد المسيح بن عبدالله الناعمة الحمصي (✝ ٢٢٠ هـ / ٨٣٥ م) ترجم كتاب : «سوفسطيقا» او الاغاليط لارسطو ، وشرح يحيى النحوي على «السماع الطبيعي» . وترجم ما نسب خطأً لارسطو تحت اسم كتاب «الربوبية لارسطو» او «اثولوجيا ارسطو» وهو شرح للتاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لافلوطين . وجاء في مقدمة هذا الكتاب : «الميمر الاول من كتاب ارسطوطاليس الفيلسوف ، وهو قول على الربوبية ، تفسير فورفوريوس الصوري ، ونقله الى العربية عبدالمسيح بن عبدالله ناعمة الحمصي واصلحه لأحمد بن المعتصم بالله ، ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي» (من الواضح ان هذه النسخة التي وصلت الينا من وضع ناسخ متأخر ، يذكر مؤلف الكتاب ومفسره وناقله الى العربية ومصلح النقل) .

ويلاحظ هنا ان كلمة «ميمر» سريانية ، وهذا دليل على ان النص العربي منقول عن نص سرياني . ولقد عد فلاسفة الاسلام هذا الكتاب لارسطو (انظر ما جاء في كتاب الفارابي «الجمع بين رأيي الحكيمين» .

حنين بن اسحاق (٨١٠ — ٨٧٣ م / ١٩٤ — ٢٦٠ هـ) وبيت الحكمة .

بيت الحكمة : لم يعرف بالضبط من اسس هذا البيت : الرشيد ام المأمون ؟ ولكن يظهر ان الرشيد وضع نواته ثم نماه المأمون وقواه ، فقد روي «ان الرشيد ولى يوحنا بن ماسويه ترجمة الكتب الطبية القديمة لما وجدها بانقرة وعمورية وسائر بلاد الروم حين افتتحها المسلمون وسبوا سبيها ووضع اميناً على الترجمة ورتب له كتاباً حذاقاً يكتبون بين يديه» (القفطي: اخبار الحكماء ص ٢٤٩) . ويذكر ابن النديم: «ان ابا سهل الفضل بن نوبخت(٢) كان في خزانة الحكمة لهارون الرشيد» (الفهرست

---

(١) يقول ابن النديم في «الفهرست» : «كان قسطا بن لوقا البعلبكي بارعاً في علوم كثيرة منها الطب والفلسفة والهندسة والاعداد والموسيقى» ص ٤١٠ . ويضيف ابن العبري : «استدعى قسطا الى العراق ليترجم الكتب وله تصانيف مختصرة . وقيل اجتذبه سنحاريب الى ارمينية واقام بها الى ان مات هناك وبنى على قبره قبة اكراماً له كاكرام قبور الملوك ورؤساء الشرائع» . ويذكر له ابن النديم عدة كتب في الطب والعلوم (الفهرست ص ٤١١) .

(٢) ابو سهل بن نوبخت فارسي منجم حاذق ، خبير باقتران الكواكب وحوادثها . وكان نوبخت ، ابوه ، منجماً ايضاً فاضلاً يصحب المنصور. فلما ضعف نوبخت عن الصحبة قال له المنصور : احضر ولدك ليقوم مقامك ، فسير ولده ابا سهل (القفطي: اخبار العلماء ص ٢٦٦) .

ص ٢٧٤) ، ويذكر ايضاً : « ان علان الشعوبي كان ينسخ في بيت الحكمة للرشيد والمأمون والبرامكة » (الفهرست ص ١٠٥) .

فكأن خزانة الحكمة كانت في عهد الرشيد وكان يعمل فيها علماء مختلفو الثقافة : اذ ان يوحنا بن ماسويه نصراني سرياني ، وابن نوبخت فارسي (ينقل من الفارسية الى العربية) وعلان الشعوبي فارسي الاصل .

ويتضح ايضاً ان في عهد الرشيد كانت خزانة الحكمة مكاناً فيه كتب وله رئيس واعوان ، وفيه كانت تنسخ الكتب اليونانية والفارسية وتترجم .

ولما كان المأمون محباً للفلسفة والعلوم وجه كل اهتمامه الى « بيت الحكمة » . ويذكر ابن النديم : « ان المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات ، وقد استظهر عليه المأمون ، فكتب الى ملك الروم يسأله الاذن في انفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم ، فأجاب الى ذلك بعد امتناع . فاخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجّاج بن مطر وابن البطريق وسلما ، صاحب بيت الحكمة ، وغيرهم . فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا . فلما حملوه اليه امرهم بنقله ، فنقل . وقد قيل ان يوحنا بن ماسويه ممن نفذ الى بلد الروم » (الفهرست ٣٣٩) .

ويذكر ابن نباتة : « ان المأمون جعل السهل بن هارون كاتباً على خزائن الحكمة ، وهي كتب الفلاسفة التي نقلت للمأمون من جزيرة قبرص ، وذلك ان المأمون لما هادن صاحب هذه الجزيرة ارسل اليه يطلب خزانة كتب اليونان ، وكانت مجموعة عندهم في بيت لا يظهر عليها احد ... فأرسلها اليه واغتبط بها المأمون ، وجعل سهل بن هارون خازناً لها »(١) .

ويستنتج من ذلك انه قد وصل الى خزائن الحكمة او « بيت الحكمة »(٢) كمية كبيرة من الكتب اليونانية من طبية وفلسفية . ومن ابرز الشخصيات التي توالت على « بيت الحكمة » حنين بن اسحق : كان نسطورياً . بدأ يدرس الطب على يوحنا بن ماسويه ، ولكنه كان يكثر السؤال على استاذه فأحرج صدر يوحنا فطرده وقال : « ما لأهل الحيرة والطب ، عليك ببيع الفلوس في الطريق »(٣) وكان في يوحنا عصبية

---

(١) ابن نباتة المصري: سرح العيون ص ١٣٢ . – سهل بن هارون بن رامنوي الدستميساني ، انتقل الى البصرة وكان متحققاً بخدمة المأمون وصاحب خزانة الحكمة له ... فارسي الاصل ، شعوبي المذهب شديد العصبية على العرب (الفهرست لابن النديم ص ١٧٤) .

(٢) يستعمل ابن النديم والقفطي اسم « بيت الحكمة » ويستخدم ياقوت الحموي اسم « خزانة الحكمة » . ويقال ان بيت الحكمة ظل الى مجيء التتار سنة ٦٥٦ هـ .

(٣) كان حنين (الملقب بابي زيد) من قبيلة عباد العربية التي تسكن الحيرة وتدين بالمذهب النسطوري ، وكانت لغته السريانية ، وكان والده صيدلياً ، اراد ان يعد ابنه لدراسة الطب.

لأهل جنديسابور ومدرستها، يعتقد ان العلم لا يخرج عنهم . فذهب حنين الى بلاد الروم ، حيث تعلم الطب واتقن اليونانية ، ثم عاد الى البصرة ولازم الخليل بن احمد ، اشهر علماء زمانه باللغة ، واتقن عليه العربية . فكان حنين يجيد اربع لغات : الفارسية واليونانية والعربية والسريانية . ولما استقرّ ببغداد يمارس الطب عينه المأمون رئيساً على « بيت الحكمة ». فأخذ يترجم من اليونانية الى السريانية والعربية . وكان الخليفة يعطيه من الذهب زنة ما ينقل من الكتب. ولم يكتف حنين بما جمع في « بيت الحكمة » فسافر الى الشام والاسكندرية وبلاد الروم يجمع الكتب النادرة . كان يترجم بنفسه وكان يشرف على جماعات تعمل بارشاده ، فقد « جعل له المتوكل كتاباً نحارير عالمين بالترجمة، كانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموا، كاصطفن بن باسيل، وموسى بن خالد الترجماني ، ويحيى بن هارون »(١) . كان يترجم كثيراً ويؤلف كثيراً ، وكان احياناً يضع الشروح لما ترجم ، ويلخص المطولات ، ويصحح تراجم السابقين . وظلت حركته التي انشأها تعمل عمله بعد وفاته على يد ولديه وتلاميذه .

ومما ترجم نذكر : عن افلاطون: «كتاب السياسة » ، «كتاب النواميس » ، « طيماوس » .

عن ارسطو : « المقولات » (نقله من اليونانية الى العربية) ، « العبارة » (نقله من اليونانية الى السريانية) ، « القياس » (الى السريانية) ، « الكون والفساد » (الى السريانية « النفس » (الى السريانية). كما انه ترجم الى السريانية عدداً كبيراً من كتب جالينوس الطبيب اليوناني .

اسحاق بن حنين († ٢٩٨ هـ / ٩١١ م) . من نصارى الحيرة ، نسطوري مثل والده ، كان افصح من ابيه بالعربية ، عاون والده في « بيت الحكمة » ، خدم المعتمد، والمعتضد ، والمقتدر . نقل الى العربية ، عن افلاطون : « سوفسطس » ، وعن ارسطو : « الكون والفساد » ، وكتاب النفس ،وبعض كتاب « الحروف» (ما بعد الطبيعة) (٢). وعني اسحق ايضاً بكتب الطب مثل والده .

حبيش بن الحسن الأعسم ، ابن اخت حنين بن اسحق ، واحد تلاميذ حنين. وكان حنين يقدمه ويعظمه ويصفه ويرضى نقله ، وقيل : من جملة سعادة حنين صحبة حبيش له . فان اكثر ما نقله حبيش نسب الى حنين ، وكثيراً ما يرى الجهال شيئاً من الكتب القديمة مترجماً بنقل حبيش، فيظن الغر منهم ان الناسخ اخطأ في الاسم ، ويغلب على ظنه انه حنين ، وقد صحف . فيكشطه ويجعله لحنين » (٣) .

(١) القفطي : اخبار العلماء ص ١١٨ .

(٢) كتاب الحروف ١٤ مقالة مرتبة حسب الحروف الابجدية اليونانية ، وقد عرف منه العرب ١١ مقالة ، اي حتّى حرف اللام ، وجهلوا الحروف ك ، م، ن .

(٣) القفطي : اخبار العلماء ص ١٢٢ .

ثابت بن قرّة (٨٢٦ – ٩٠٠ م / ٢٢١–٢٨٨ ﻫ) ، صابئي من اهل حران ، انتقل الى مدينة بغداد واستوطنها ، واشتهر بعلم النجوم والطب والفلسفة . اتصل بمحمد ابن موسى بن شاكر (وكان ثابت قد تعلم في داره) ، فوصله ابن شاكر بالمعتضد وادخله في جملة المنجمين . وقد ساعده ذلك على اعلاء شأن الصابئة في بغداد ، وعلى ان يكون اول رئيس لملته فيها . ومما ترجم : « شرح السماع الطبيعي » لارسطو ، وله تآليف في المنطق والهيئة ، والهندسة ، والعدد ، والتنجيم ، والطب . له كتاب في « تصنيف العلوم » نشرت ترجمته اللاتينية في اواخر القرن التاسع عشر بالمانيا (دي بور ص ٤٦ هامش) . ففي هذا الدور كانت اهم الكتب اليونانية قد ترجمت .

ثالثاً : من اتي بعد هؤلاء في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) .

ابو بشر متى بن يونس القنّائي († ٩٤٠ / ٣٢٨ ﻫ) ، نسبة الى دير قنى . وهو نسطوري ، نزل بغداد ، وكان فيهـا في خلافة الراضي . تتلمذ لابي يحي المروزي، واشتهر بعلم المنطق ، وعليه قرأ المنطق ابو نصر الفارابي(١) ، ترجم الى العربية : « كتاب البرهان » لارسطو ، الذي كان قد نقله اسحق الى السريانية ، ونقل الى السريانية « كتاب « المغالطة » وكتاب « الشعر » وبعض كتاب « الحروف» ، وكتاب « الكون والفساد » مع شرح الاسكندر الافروديسي ، وكتاب « الآثار العلوية » ، وكتاب « التحليلات الثانية » ، وكتاب « السماء » لارسطو . وترجم « شرح الايساغوغي » لفورفوريوس ، وترجم شرح الاسكندر على كتاب « الكون والفساد » لارسطو(٢) .

سنان بن ثابت بن قرّة الحراني († ٣٣٠ ﻫ) كان طبيب المقتدر والقاهر . صحّح كتاب افلاطون « المبادئ الهندسية » المترجم الى السريانية ، وصحّح الترجمة العربية عن السريانية لكتاب « المثلثات » لارخميدس . والّف كتاباً في « الفراسة » (٣) .

ابو زكريا يحيى بن عديّ (٨٩٦ – ٩٧٤ م / ٢٨٦ – ٣٦٤ ﻫ) ، ولـد في تكريت ، بلدة على دجلة ، يعقوبي . اتي الى بغداد وقرأ على ابي بشر متى وعلى الفارابي ، فبرع في المنطق . وكان ينقل من السريانية الى العربية(٤) ، ترجم من السريانية الى العربية « كتاب الاغاليط » ، كتاب « الجدل » ، « السماع الطبيعي » ، كتاب « الآثار العلوية » ،وكتاب « السماء » وكتاب « النفس » ، و« تاريخ الحيوان» لارسطو(٥).

وسمي ابن عدي « بالمنطقي » لما له من شهرة واسعة في هذا العلم .

---

(١) الفهرست ص ٢٦٣ ، وابن ابي اصيبعة : طبقات الاطباء ج ٢ ، ص ٣٣٥ .

(٢) القفطي : اخبار العلماء ص ٢١٢ .

(٣) القفطي : اخبار العلماء ص ١٣٠ .

(٤) ابن ابي اصيبعة : طبقات الاطباء ج ١ ص ٢٣٥ (ويتساءل ابن ابي اصيبعة اذا كان يتقن اليونانية او كان يعرفها) .

(٥) ابن النديم : الفهرست ٣٤٨ .

ابو علي عيسى بن اسحاق بن زُرعة (٣٣١ – ٣٩٨ ه / ٩٤٢ – ١٠٠٨ م)، ولد في بغداد، كان يعقوبي المذهب، لازم يحيى بن عدي، «وكان احد المتقدمين في علم المنطق، وعلوم الفلسفة، والنقلة المجودين» (١).

نقل من السرياني الى العربي: «كتاب الحيوان» لارسطو، «كتاب منافع اعضاء الحيوان» بتفسير يحيى النحوي، «مقالة في الاخلاق» و «كتاب خمس مقالات من كتاب نيقولاوس في فلسفة ارسطو» و «كتاب سوفسطيقا» لارسطو. ووضع كتاب «اغراض كتب ارسطو المنطقية» و «كتاب معاني ايساغوغي».

كيف وصلت هذه المؤلفات مترجمة الى العرب

يتضح مما سبق عرضه انه نُقل الى العربية لافلاطون: الجمهورية، النواميس، طيماوس، السوفسطائي، فيدون، السياسة. اما لأرسطو (المعلم الاول) فقد نقل الى العربية: كتب المنطق، الطبيعة، ما بعد الطبيعة، الاخلاق، السياسة. ولكن لم يكتف المترجمون بنقل النصوص بل لجأوا الى شراح ارسطو ليفهموا فلسفته، فنقلوا شروح الاسكندر الافروديسي، وثيوفراستس. ولا شك ان كتب ارسطو حلّت المحل الاول عند العرب، لكن مذهبه وصل اليهم مشوهاً ممزوجاً بعناصر مختلفة غريبة عنه. «لو عرف فلاسفة الاسلام ارسطو من خلال كتبه وكتب المدرسة المشائية وحسب، لكانوا بدون ريب قد كوّنوا مذهباً غير المذهب الذي تركوه لنا. لكن مدرسة الاسكندرية قامت بينهم وبين المعلم الاول واثرت فيهم تأثيراً قوياً. ومما زاد هذا التأثير قوة هو ان تلك المدرسة كانت تعنيهم مباشرة وتبحث في آراء قد عدلتها وفقاً لمستلزمات دينية. زد على ذلك ان ارسطو لم يظهر للعرب الا من خلال منشور افلاطوني حديث. لذلك نرى فلاسفة المسلمين يعرفون فورفوريوس وتامسطيوس والاسكندر اكثر مما يعرفون تلامذة ارسطو القريبين منه... وكانت الشروح الاسكندرانية تشكل، في نظر المسلمين، جزءاً متمماً للمذهب الارسطوطالي» (٢).

---

(١) الفهرست ص ٣٦٩ – ٣٧٠.

(٢) الدكتور ابراهيم بيومي مدكور: L'Organon d'Aristote dans le monde arabe pp 36,132,317.

الكتب المنحولة :

لقد نسب العرب الى ارسطو مؤلفات لا تتفق محتوياتها مع مذهبه ، وظنوها له . فادخلوا في فلسفته عناصر غريبة عنها اكثرها افلاطوني ممزوج بمذهب فيثاغورس او افلاطوني حديث . فكانوا لا يترددون في نسبه كتاب « في العالم » اليه ، وكذلك « كتاب الخير المحض » الافلوطيني النزعة . ونسبوا اليه كتباً كثيرة كتبها الاغريق بعده ، وفيها قول صريح بمذهب افلاطون مشوباً بمذهب فيثاغورس ، او فيها مذاهب جديدة ملفقة من مختلف المذاهب . ومثال ذلك « كتاب التفاحة » (١) . يلعب ارسطو في هذا الكتاب نفس الدور الذي يلعبه سقراط في محاورة « فيذون » التي كتبها افلاطون: يدنو من ارسطو الاجل ، فيأتي بعض تلاميذه لعيادته ، ويجدونه مبتهج النفس ، فيدعوهم هذا الى سؤال معلمهم المشرف على الرحيل ان يعلمهم شيئاً في حقيقة ماهية النفس وخلودها . فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا : حقيقة النفس في المعرفة ، في اسمى صورها ، وهي الفلسفة ، وكمال معرفة الحقيقة هو السعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد الموت ، وثواب العلم علم اكمل منه ، وكذلك عقاب الجهالة جهالة اشد . والحق انه ليس في هذه الحياة ولا في الحياة الآخرة ، ولا في السماء ولا في الارض ، الاّ الفلسفة والجهالة ، وما تأتي به كل منهما من جزاء . والفضيلة لا تختلف في حقيقة امرها عن الفلسفة ، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة ، ونسبة الفضيلة الى الفلسفة او الرذيلة الى الجهالة كنسبة الماء للثلج ، فهما شيء واحد وان بانت صورةُ كل منهما صورةَ الآخر .

والنفس لا تجد لذتها الاّ في الفلسفة التي هي الامر الالهي في النفس ، وليست تجد النفس سرورها في المطاعم ولا في المشارب ولا في اللذات الحسية . وما اللذة الحسية الاّ جذوة تلتهب قليلاً ، ثم تخمد . والنفس العاقلة التي تصبو الى الخلاص من عالم الحواس المظلم ، هي نور محض ينبعث الى مدى بعيد . ومن اجل هذا كان الفيلسوف لا يرهب الموت ، بل هو يلقاه مستبشراً متى ناداه الاله ، وان اللذة التي تهيئها له معارفه القليلة في هذه الحياة هي الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة : حين ينكشف له العالم الاكبر الذي يجهله ، بل انه ليعرف منذ الآن شيئاً من هذا المجهول ، لان معرفة الشاهد الذي يُرى ، وهي المعرفة التي نفتخر بها ، لا تكون الاّ بمعرفة الغائب الذي لا يُرى . ومن عرف نفسه في هذه الحياة كفلت له هذه المعرفة ان يدرك كل

---

(١) تسمى هذه المحاورة « كتاب التفاحة » لان ارسطو في اثنائها يمسك بيده تفاحة يمصم بريحها ما بقي من نفسه . وفي ختام المحاورة ترتخي قبضة يده ، فتسقط التفاحة على الارض . (يوجد مختصر لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ، وعنوانه « مختصر كتاب التفاحة » لسقراط ، والفيلسوف الذي يتكلم هو سقراط .

شيء بعلم خالد ، اي ان يكون هو نفسه خالد . ـ وهذا هو رأي سقراط بالذات، نسب الى ارسطو .

ومن اشهر الكتب التي نسبت خطأً الى ارسطو «كتاب الربوبية لارسطو» او «اثولوجيا ارسطوطاليس» (١) وهو في الواقع كتاب مستوحى من التسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لافلوطين . والنفس هي محور البحث في كتاب «الربوبية» . وكل معرفة انسانية صحيحة فهي معرفة النفس ، اعني معرفة الانسان نفسه ، بان يعرف اولاً ماهية النفس ، ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك . والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يبلغها الا قليل جداً ، وهي لا تُدرك ادراكاً تاماً من طريق المفهومات الفكرية ، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا ، معشر الناس ، كأنه فنان ماهر ومشرع حكيم ، في صُور لا تزال متجددة البهاء ، كأنها عبادة الله . وفي هذا يبدو الفيلسوف، فيما يعالجه من ابراز الفلسفة ، شخصاً متعالياً على الحاجات واغراض النفوس، وساحراً يخلب الالباب ، وعلمه يرفعه على العامة ، لانهم يظلون دائماً في قيود الاشياء وفي اغلال التصورات والتخيلات والشهوات .

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود ، من فوقها الله والعقل ، ومن تحتها الطبيعة والمادة ، وهي تفيض من الله على العقل ، وبتوسط العقل تفيض على المادة ، فتحل في الجسم ، ثم تعرج الى مكانها. وهذه هي الاطوار الثلاثة التي تتقلب فيها حياة النفس ، وتتقلب فيها حياة العالم . والمادة والطبيعة والاحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كلَّ ما لها من شأن ، فكل الاشياء تستمد وجودها من العقل ، والعقل ملاك كل شيء ، وكل الاشياء فيه معاً . اما النفس فهي عقل ايضاً ، ولكن ما دامت في الجسم فهي عقل بالقوة ، هي عقل تصور بصورة الشوق الى العالم الاعلى، الى عالم الكواكب، عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية ، متساميا عن التخيلات والشهوات .

ويقول ارسطو في هذا الكتاب ، فيما ظن العرب ، والقول في الحقيقة لافلوطين : «اني ربما خلوت بنفسي ، وخلعت بدني جانباً ، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً في ذاتي : راجعاً اليها ، خارجاً من سائر الاشياء ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما ابقى له متعجباً بهتاً . فأعلم اني جزء من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهي ، ذو حياة فعالة . فلما ايقنت بذلك ترقيت بذاتي من ذلك العالم الى العالم الالهي ، فصرت كأني موضوع فيه متعلق به ، فاكون فوق العالم العقلي كله ، فارى كاني واقف في ذلك الموقف الشريف الالهي ، فارى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الالسن على وصفه ولا تعيه الاسماع (كتاب

(١) نشر هذا الكتاب «الربوبية» لاول مرة فردريخ ديتريصي ببرلين عام ١٨٨٢ .

الربوبية ص ٤) فاذا استغرقني ذلك النور والبهاء، ولم أقو على احتماله ، هبطت من العقل الى الفكر والروية ، فاذا صرت في عالم الفكر والروية ، حجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء ، فابقى متعجبا كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهي ، وصرت في موضع الفكرة ، بعد ان قويت نفسي على تخليف بدنها، والرجوع الى ذاتها ، والترقي الى العالم العقلي، ثم الى العالم الالهي، حتى صرت في موضع البهاء والنور، الذي هو علة كل نور وبهاء . ومن العجب اني كيف رأيت نفسي ممتلئة نوراً ، وهي في البدن كهيئتها ، وهي غير خارجة منه » (نفس المصدر ص ٨)

ذلك ارسطو كما عرفه الشرقيون ، وكما عرفه الفلاسفة المشاؤون الاولون في الاسلام (الفارابي وابن سينا) . وكان لكتاب الربوبية هذا اثر عميق في التصوف الاسلامي .

ويلاحظ هنا ان كتب المذهب الافلاطوني الجديد تشرح مذاهب فلاسفة اليونان وتوفق بينها ؛ فجرى بعض مفكري الاسلام على هذا المنهج . وهذا ما يفسر لنا محاولة الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين : افلاطون وارسطو .

البواعث على الترجمة

لقد ذكرنا سابقاً الاسباب التي دعت خالد بن يزيد يهتم بالصنعة ويطلب ترجمة الكتب الخاصة بها (١) . اما في العصر العباسي فالاسباب عديدة: كانت اول عناية الخلفاء العباسيين موجهة الى الطب والتنجيم. والسبب في ذلك الحاجة الماسة الى هذين العلمين . فالمنصور كان ممعوداً ، وكان يعتقد ان هناك ارتباطاً بين حركات النجوم واوضاعها وبين ما يحدث في عالمنا من نحس او سعد. فاستقدم الاطباء والمنجمين واصبح الطب والتنجيم علمين رسميين يتولاهما رجال رسميون : فجورجيوس ابن جبرائيل بن بختيشوع الجندياسبوري صار طبيباً للمنصور . ثم لما تقدمت به السن عين المنصور مكانه تلميذه عيسى بن شهلاثا . كما انه اتخذ نوبخت الفارسي منجماً له ، فلما ضعف عين المنصور مكانه ابا سهل بن نوبخت. واستشار المنصور المنجمين في تعيين الوقت الملائم لبناء بغداد .

ولما تولى المهدي اتخذ طبيبه عيسى الصيدلاني، الملقب بابي قريش، كما انه اتخذ توفيل بن توما النصراني الرهاوي رئيساً لمنجميه . ولما هم المهدي بالخروج الى «ماسبذان» استشار توفيل .

---

(١) انظر اعلاه : الترجمات العربية في العصر الاموي .

ولما تولى الرشيد اتخذ طبيبه بختيشوع بن جورجيس وجبرائيل بن بختيشوع ويوحنا ابن ماسويه النصراني ، وقد اجزل لهم العطاء ، فامر بخمسمائة الف درهم، مثلا، لجبرائيل بن بختيشوع ، لانه شفى له حظية .

ولما استخلف المأمون كثر في بلاطه الاطباء والمنجمون ، فمن منجميه : حبش الحاسب ، وعبدالله بن سهل بن نوبخت ، ومحمد بن موسى الخُوَارَزمي ، وما شاء الله اليهودي . ومن اطبائه : سهل بن سابور ، ويوحنا بن ماسويه ، وجورجيس بن بختيشوع ، وعبس بن الحكم .

والمعتصم نصحه المنجمون الا يغزو «عمُورية» الا في ايام نُضج التين والعنب ، فلم يصغ لقولهم فغزاها وفتحها . وقال ابو تمام في ذلك بائيته المشهورة «السيف اصدق انباء من الكتب» .

والواثق لما اشتد مرضه احضر المنجمين ، منهم الحسن بن سهل بن نوبخت ، فنظروا في مولده، فقدروا له ان يعيش خمسين سنة مستأنفة من ذلك اليوم ، فلم يعش بعد قولهم الا عشرة أيام (١) .

اذا كان الشغف بمعرفة احكام النجوم هو الذي جذب الخلفاء اولا الى تشجيع هذا العلم ، فانهم تدرجوا منه الى تشجيع الفلك الرياضي البحت : فرصدت الكواكب في عهد المأمون واصلحت آلات الرصد، واخذوا يبحثون عن التغيرات التي تحدث في الارض بسبب مواقع النجوم وتأثيرها ، وكلا الامرين كان عند اليونان .

ويبدو ان هذين العلمين : الطب والتنجيم ، هما البابان اللذان اوصلا المسلمين الى ساحة العلوم الفلسفية . والسبب في ذلك ان التخصص الذي نفهمه الان لم يكن معروفاً في هذا العصر العباسي ، فكان الطبيب والمنجم يلمان بكثير من المسائل الفلسفية، وتكاد تعد الفلسفة كوحدة ، فروعها : الطب والالهيات ، والحساب والمنطق ، والموسيقى، والهندسة . وكانت رغبة الاطباء والمنجمين في اتقان فنونهم تحملهم على معرفة اللغات الاجنبية وخاصة اليونانية ؛ فاذا حذقوها اقبلوا على الكتب المؤلفة فيها من جميع فروع الفلسفة . لذلك نجد هؤلاء الاطباء يترجمون كتب المنطق والفلسفة، والرياضيات وغيرها .

ولما اتسعت رقعة الدولة الاسلامية ظهرت الحاجة الى علم الحساب والرياضيات لضبط بيت المال وجباية الضرائب وعمل ميزانية الدولة . فأخذ المسلمون علم الحساب عن الهنود ، اذ انهم كانوا قد برعوا في هذا العلم . كما وانهم استرشدوا بعلم الهندسة وفن البناء من اليونان .

---

(١) ابن العبري: مختصر تاريخ الدول ص ٢٤٥ .

اما الفلسفة، فان المأمون اعتنى بها عناية كبرى . ويذكر ابن النديم احد الاسباب التي من اجلها كثرت كتب الفلسفة في عصر المأمون ، فيقول : « ان المأمون رأى في منامه كأن رجلا ابيض اللون ، مشربا حمرة ، واسع الجبهة، مقرون الحاجب، اجلح الرأس ، اشهل العينين ، حسن الشمائل ، جالس على سريره . قال المأمون : وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة . فقلت: من انت ؟ قال : انا ارسطاليس . فسررت به وقلت : ايها الحكيم ، أسألك ؟ فقال : سل . قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن في العقل . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن في الشرع . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم . (الفهرست ص ٣٣٩) .

ومهما يكن من صحة هذا الحلم فان المأمون كان ذا ثقافة واسعة ، وانه اتصل بملوك الروم وجمع عدداً كبيراً من كتبهم وامر بترجمتها . وقد ظهر ميل المأمون الى الفلسفة في انتصاره للمعتزلة الذين اعتمدوا على العقل في دفاعهم عن الدين، كما وانهم حاولوا تفهم الدين على ضوء العقل ، والدفاع عنه ضد اعدائه المتذرعين بالفلسفة .

ومما ساعد كذلك عـلى ترجمة التراث القديم ، انتقال الخلافة من دمشق الى بغداد ، حيث كانت الثقافة الفارسية طاغية ، وهي ثقافة عريقة في الحضارة .

ثم لما عمت اللغة العربية البلاد التي دخلت تحت الحكم الاسلامي ، اضطر العلماء ان يتخذوها لغة لهم يتفاهمون بها مع الحكام . فاخذوا يترجمون اليها ما كان لديهم من علوم في لغتهم الأصلية او اللغة اليونانية التي كانت لغة العلم. ثم اصبحت الثقافة متعة عقلية . وساعد على الاهتمام بها تشجيع الخلفاء وما كانوا يعقدون من مجالس مناظرات في قصورهم ، وكان يشترك الخليفة في ما يدار من نقاش .

قيمة الترجمات العربية

يذكر ابن النديم احياناً قيمة بعض المترجمين ، فيقول مثلاً: « حنين بن اسحق كان فصيحاً باللغة اليونانية والسريانية والعربية ... (الفهرست ص ٤٠٩) ». ويقول في اسحق بن حنين: « في نجار ابيه في الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسريانية الى العربية ، وكان فصيحاً بالعربية ، يزيد على ابيه في ذلك » (الفهرست ص ٤١٥) ، وعن قسطا بن لوقا البعلبكي: « جيد النقل ، فصيح باللسان اليوناني والسرياني والعربي » (الفهرست ص ٣٤١)، ويذكر: « ابن شهدي الكرخي انه نقل من السرياني الى العربي نقلاً رديئاً » ، ويقول عن « مرلاحى » في زماننا (زمن ابن النديم) جيد المعرفة بالسريانية ، عفطي الالفاظ بالعربية ، ينقل بين يدي علي بن ابراهيم الدهكي من السرياني الى العربي ويصلح نقله ابن الدهكي » (الفهرست ص ٣٤١) .

وقد صنّف ابن ابي اصيبعة ، في طبقاته ، النقلة طبقات : « فهذا جيد النقل كحنين وابنه اسحق ، وقسطا بن لوقا ، والدمشقي ، وابن زرعة . وهذا متوسطه كابن ناعمة ، وثابت بن قرّة . وثالث لا يحسن العربية ولا اليونانية كابن البطريق » .

ويذكر الدكتور خليل الجر (في تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٢٦ وما بعدها)– وهو ممن شُهد لهم بالكفاءة في بحث قيمة الترجمات الى العربية من السريانية واليونانية–: « وطريقتهم (النقلة) في النقل اقرب ما تكون الى الطريقة العلمية ، لانهم كانوا يعيدون ترجمة الكتاب الواحد مرات عديدة ، ويصححون الترجمات القديمة على نصوص يونانية مختلفة ، ويقابلون بين الترجمات والمخطوطات الاصلية ذاكرين الفروق بينها »(١) . « ولما لم يفهم الناقل فيها قصد المؤلف فترجمه ترجمة حرفية جاءت في العربية مغلوطة او غامضة وليس هذا الامر بغريب، لان مترجمي ارسطو المعاصرين ، لم يتفقوا على فهم بعض نصوصه الغامضة ، مع ان الدراسات الارسطاطاليسية اصبحت اليوم عديدة والوسائل التي بين ايدينا لم تكن متوافرة لنقلة القرن الثالث الهجري » .

ويذكر بعض الامثلة على ذلك ، منها ما جاء على هامش «كتاب الخطابة» لارسطو: « يجب ان تعلم اني كنت انسخ هذه النسخة عن نسخة عربية ، وما اجده فيها مما اشك فيه كنت ارجع فيه الى نسخة سريانية صحيحة وانظر ما يجب ان يصلح واثبته مصلحاً في هذه النسخة » .

وجاء على هامش «كتاب المواضع الجدلية»: « في هذه المقالة مواضع يسيرة ترجمناها على ما اوجبه ظاهر لفظها ولم يصح لنا معناها . ونحن نراجع النظر فيها ، فما صح لنا معناه منها نبهنا عليه انشاء الله » .

وفي اغلب الاحيان كان النقلة ملمين بالفلسفة ، فلم يقتصروا على الترجمة ، بل كانوا يقدمون للكتب التي يترجمونها او يشرحونها ، مما يدل على تضلعهم بالفلسفة . فمثلاً ، قدم الحسن بن سوار لكتاب « المقولات » لارسطو بقوله :

اما غرض ارسطوطاليس في هذا الكتاب فهو الكلام في الالفاظ البسيطة التي في الوضع الاول الدالة على اجناس الامور العالية من حيث هي دالة ، بتوسط الآثار التي في النفس منها وفي الامور من حيث يستدل عليها باللفظ . فهذا هو غرضه في هذا الكتاب .

فقولنا ان غرضه « الكلام في الالفاظ » ، للفصل بين هذا القول وبين من قال ان كلامه في الامور . وقولنا « بسيطة » للفصل بينها وبين الالفاظ المركبة الدالة مثل

---

(١) راجع : Georr (Kh) Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes (pp 183–200).

قولنا : الانسان يمشي . فان هذا هو لفظ دال الا انه مركب ، والكلام فيه هو في الكتاب الثاني(١). ويستمر المترجم في تحليل معنى « المقولات » وفائدتها في البرهان . كما انه يذكر انه جاء ان لارسطو كتاباً في « المقولات » ، ينسب اليه ، وانه مختصر للكتاب الاول . ولنه قـــد زعم البعض ان هذا المختصر ليس لارسطو لمخالفة آراء فيه رأي ارسطو . فما جاء في هذا المختصر « ان الجواهر المحسوسة أول ، والاجناس والانواع جواهر ثواني ، وزعموا ان هذا مخالف لرأي ارسطو ... ومن ذلك انه جاء في هذا المختصر ان انواع الحركة ستة : الكون والفساد والنمو والنقص والاستحالة والنقلة. وفي « السماع الطبيعي » بين ارسطو ان الحركة تلحق ثلاثة اجناس فقط وهي : الكم والكيف والاين . ويخرج الكون والفساد من ان يكونا حركة وان كانا لا يتمان الا بحركة . وقد حللنا هذه الشكوك في تفسيرنا لهذا الكتاب » (٢) .

فيتضح من هذا ان المترجم كان يشرح ويعلق على ما يترجم . ثم ان الكتاب الواحد كان يترجم عدة مرات عن مصادر مختلفة . ولكن تصادف ان بعض المترجمين لم يكونوا ملمين بالفلسفة بقدر ما كانوا ملمين بالطب مثلاً او بالفلك ، لذلك جاءت بعض الترجمات ضعيفة .

عجز اللغة : لم تكن اللغة العربية معدة للتعبير عن حقائق العلم والفلسفة ، لذلك كثيراً ما كان المترجم ينقل اللفظة من اللغة الاجنبية الى اللغة العربية . ليس في الفلسفة فحسب، بل وفي العلوم المختلفة. فدخلت عن هذا الطريق كلمات كثيرة مثل : فلسفة ، موسيقى ، اسطقس ، جنس ، المجسطي ، جغرافيا ، فنار ، فانوس ، ارخبيل ، الهيولى الخ ... اما اللغة فقد عرفت اساليب جديدة في التعبير عن الافكار الفلسفية بواسطة مشتقات كان لها ، ولا يزال ، معان خاصة مثل لفظ : الاوليات ، الاين ، البديهيات ، الحدسيات ، الذات ، الانية ، الكيفية ، الماهية ، الخاص، العام ، الكلي ، الجزئي ، العرض ، الجوهر ، القوة والفعل ، الخ ...

اثر هذا النقل

لم يعرف الشرق الاسلامي الحضارة اليونانية الصافية ، التي نشأت في بلاد الاغريق وتطورت فيها ، انما عرفوا الحضارة الهلنية التي نشأت عن تفاعل الفكر اليوناني الاصيل مع الافكار والديانات الشرقية التي تسربت اليه بعد فتح الاسكندر للشرق وخاصة

---

(١) الدكتور خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٢٩ و ٣٠

(٢) نفس المصدر .

لمصر والهند وفارس . « وكانت هذه الحضارة الهلنية تجهل ، قدر المستطاع ، ذاتية الامم واستقلالها بعضها عن بعض وتضع مكان ذلك الانسانية التي تسود بينها المساواة وتغليبها ثقافة واحدة . وهذه الثقافة ، وان قامتْ على اساس الثقافة اليونانية القومية ، الا انها تمحو الطابع القومي وتريد ان تقيم مقامه عبادة الانسانية عامة » (١) .

ولكن الهلنية اصطدمت في الشرق بلغة جديدة ودين جديد . « فلم يكن العرب هلنيين الا قليلاً ، اي كانوا اذاً شعباً جديداً . فالذين كانوا كذلك هم الشعوب الهلنية في البلاد التي فتحها العرب وغزوها . والآن كيف بدا هذا التراث القديم لهم ؟ ظهر لهم هذا التراث في ثوب الهلنية المتأخرة ، اعني في صورة المسيحية الشرقية واليهودية اللاحقة على التوراة ، ثم في صورة المانوية والزرادشتية المشبعة بالروح اليونانية . فكأن تراث الاوائل قد شاعت فيه آنئذ روح شرقية عميقة ، وكان اكثر شرقية مما كان في الغرب ، ولو ان المسيحية في الغرب لا تستطيع ان تنكر ينبوعها الشرقي» (٢) .

ويرى (بكر) ان حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة اكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين الى العربية ، « وهي حماسة غير مفهومة ولا معهودة في الشرقيين » لا تفسر الا برغبة المسلمين في التحالف مع الفلسفة اليونانية لمحاربة الغنوصية (واذن الصوفية) التي كانت تهددهم دينياً وسياسياً . ولذلك لم يحفلوا بمؤلفات هوميروس وغيره من الكتاب والشعراء ، لانها لا تفيدهم في هذا النضال ، بل اهتموا بكل ما هو صادر عن العقل اليوناني ، كالمنطق والفلسفة والعلوم . فقد فتحت له الابواب على مصراعيها ، ولاقى في العالم الاسلامي رواجاً منقطع النظير .

ولما كان نتاج الفكر اليوناني يشمل مختلف ميادين المعرفة ، فلم يشعر المسلمون بحاجة الى ان يضيفوا اليه شيئاً جديداً ، بل بوبوه ونظموه واصلحوا اخطاءه وتعمقوا في فروعه . « لذلك لم تجد الحضارة الهلنية في العالم الاسلامي افكاراً وعلوماً تصطدم بها ، فيحصل بين الحضارتين احتكاك وتصارع ، اللهم الا في حقل الدين ، حيث قام صراع جبار بين اهل النقل واهل العقل ، اي بين اتباع الوحي واتباع الفلسفة ، وقامت المحاولات اليائسة للتوفيق بين هذين المصدرين من مصادر المعرفة ، دون ان تكلل هذه المحاولات بالنجاح » (٣).

---

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوي – ترجمة مقال بكر في « التراث اليوناني » ص ٤ .

(٢) كارل هنرش بكر : « تراث الأوائل في الشرق والغرب » ترجمة عبد الرحمن بدوي في « التراث اليوناني » ص ٦ .

(٣) الدكتور خليل الجر : « تاريخ الفلسفة العربية » ج ٢ ص ٣٩ .

كتاب

الجمع بين رأيي الحكيمين

أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نبذة عن تاريخ حياة الفارابي

الفارابي

المعلم الثاني

(٢٥٩–٣٣٩ هـ / ٨٧٠–٩٥٠ م)

ولد ابو النصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ في مدينة فاراب في اقليم خراسان التركي. ويروى ان اباه كان فارسي الاصل تزوج من امرأة تركية واصبح قائداً في الجيش التركي (١).

اكبّ على الدرس في بلدته وكان يجيد من اللغات: الفارسية والتركية والكردية، واتقن العربية في بغداد. دخل العراق واستوطن بغداد، عاصمة العلم والمعرفة، حينئذ، وتتلمذ على ابي بشر متى (المتوفى ٣٢٨ هـ / ٩٣٩ م) ودرس عنه المنطق. ثم قرأ العلم الحكمي على يوحنا بن حيلان (المتوفى في بغداد في ايام المقتدر الذي رقي الخلافة سنة ٢٩٥ هـ / ٩٠٧ م)، واستفاد منه وبرز في ذلك على اقرانه. ولعل الفارابي كان يجهل، او لا يجيد العربية، حين جاء الى بغداد، اذ انه يذكر هو بنفسه انه كان يدرس النحو على ابي بكر بن السراج لقاء دروس في المنطق كان يلقيها عليه.

ثم اشتهرت تصانيفه وكثرت تلاميذه، وصار اوحد زمانه. وقد نبغ من تلامذته يحيى بن عدي النصراني.

وفي سنة ٣٣٠ هـ / ٩٤١ م انتقل الى دمشق ثم اتصل بسيف الدولة الحمداني، صاحب حلب، فضمه الى علماء بلاطه واصطحبه في حملته على دمشق حيث توفي الفارابي سنة ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م، وله من العمر ثمانون سنة (٢).

---

(١) ابن ابي اصيبعة: عيون الانباء جـ ٢ ص ١٤٣.

(٢) جمال الدين القفطي: اخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٨٢ وما بعدها.

مكانته :

يقول ابن خلكان (١) : « الفارابي اكبر فلاسفة المسلمين على الاطلاق » فقد انشأ مذهباً فلسفياً كاملاً ، وقام في العالم العربي بالدور الذي قام به افلاطون في العالم الغربي ، وهو الذي اخذ عنه ابن سينا وعده استاذاً له ، كما اخذ عنه ابن رشد وغيره من فلاسفة العرب ، وقد لقب بحق « المعلم الثاني » على اعتبار ان ارسطو هو « المعلم الاول » .

مؤلفاته :

يذكر القفطي (٢) قائمة بمؤلفات الفارابي ، يتضمن القسم الاكبر منها شروحاً وتعليقات على فلسفة ارسطو وافلاطون وجالينوس ، تناول فيها الفارابي كتب المنطق والطبيعيات والنواميس والاخلاق وما بعد الطبيعة . فاشتهر الفارابي كشارح لارسطو ، وقد ذكر ابن سينا انه طالع كتاب « ما بعد الطبيعة » لارسطو ، اكثر من اربعين مرة ولم يفهمه حتى وقع اخيراً على كتاب للفارابي في « اغراض ما بعد الطبيعة » ، فلما قرأه فتح له ما كان مغلقاً منه ، واتضح ما كان مغمضاً . ومع ذلك فان قيمة الفارابي الحقة تقوم فيما صنّف من كتب . واشهر كتبه المصنفة هي: «كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين : افلاطون الالهي وارسطوطاليس » ، «كتاب تحصيل السعادة » ، «كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة » ، «كتاب السياسات المدنية » ، «كتاب الموسيقى الكبير » ، « احصاء العلوم » ، « رسالة في العقل » ، « رسالة فيما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة » ، « عيون المسائل » ، « ما يصح وما لا يصح من احكام النجوم » الخ.

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٢ ص ١٠٠ وما بعدها من طبعة بولاق سنة ١٨٩٩ .
(٢) القفطي : اخبار العلماء ص ١٨٢ وما بعدها .

مقدمة تحليلية

لكتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

افلاطون وارسطو

لهذا الكتاب قيمة تاريخية كبرى ، اذ انه يوضح لنا مدى اطلاع الفارابي على الترجمات العربية لبعض الكتب الفلسفية اليونانية ، ولا سيما كتب افلاطون وارسطو ، ولو انه اطلع ايضاً على بعض «تاسوعات» افلوطين دون ان يعلم انها له ؛ كما ان هذا الكتاب يبين لنا كيف استخدم الفارابي هذه الترجمات في التوفيق بين رأيي الحكيمين .

في مقدمة كتابه يذكر لنا الفارابي المسائل التي سيبحثها ، وهي المسائل التي يقال ان افلاطون وارسطو اختلفا فيها ، وهذه المسائل هي : ا — حدوث العالم وقدمه ، ب — اثبات المبدع الاول ووجود الاسباب عنه ، ج — امر النفس والعقل ، د — المجازاة على الافعال ، هـ — كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية .

وهكذا رسم الفارابي الخطة التي سيسير عليها في كتابه ، الا انه لم يتبع هذا الترتيب في سياق العرض ، اذ انه يقدم بعض مسائل ويؤخر البعض الآخر .

وقبل ان يبحث هذه المسائل يعرّف الفلسفة بانها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » ، ثم يتساءل عن الاسباب التي جعلت « اكثر اهل زمانه » يقولون ان بين الحكيمين اختلافاً جوهرياً فيها .

يحصر الفارابي هذه الاسباب في ثلاثة افتراضات : ا — إما ان يكون تعريف الفلسفة غير صحيح ، ب — إما ان يكون رأي الاكثرية فيهما (افلاطون وارسطو) مخيفاً ، ج — وإما من قال ان بينهما اختلافاً فهو جاهل .

وقد قسمنا المقدمة الى فقرات ، في كل فقرة رأي يستعرضه الفارابي ثم يفنده ويرده .

ثم يبدأ عرض المسائل التي يقال ان هنالك اختلافاً فيها بين الحكيمين . وللفارابي طريقة في استعراض هذه المسائل : فانه يورد اولاً رأي من يقول بوجود اختلاف

جوهري بين الحكيمين، ثم يرد هو عليه مستشهداً ببعض الكتب المنسوبة لهما، او في حالة غياب مثل هذا البرهان يعتمد على ادلة منطقية يستنبطها هو من نفسه احياناً، اذ انه وضع نصب عينيه انه يستحيل ان يكون هناك فرقاً جوهرياً بين هذين الامامين للفلسفة. فهذه عقيدة راسخة عنده ويوجه كل جهده لاثباتها بشتى الطرق.

وقد رقمنا هذه المسائل، التي بلغ عددها ثلاث عشرة مسألة وجعلنا لكل واحدة منها عنواناً لتسهيل مطالعتها. وهذه المسائل تُرَدّ في جملتها الى مسائل: في السلوك وطريقة تدوين الكتب عند الحكيمين، ثم مسائل منطقية، وطبيعية، واخلاقية، ومسائل ما بعد الطبيعة.

في المسألة الاولى: يبحث الزعم القائل ان طريقة حياة افلاطون تختلف عن طريقة حياة ارسطو. فيرد قائلاً: ان الاختلاف في طريقة معيشتهما راجع الى ان طبيعة افلاطون تختلف عن تكوين طبيعة ارسطو، ولكن الاثنين متفقان بالتعاليم والمبادئ. يوجد نقص في القوى الطبيعية في افلاطون وزيادة فيها في ارسطو، وهذا امر دارج بين الناس.

في المسألة الثانية: يقولون ان طريقة افلاطون في تدوين الكتب، وتأخيره في الكتابة، واستخدامه الرموز، تختلف عن طريقة ارسطو التي امتازت بالايضاح. (لم يدوّن افلاطون في بادئ الامر، مقتدياً باستاذه سقراط الذي كان يعلم فقط ولم يكتب ابداً. وهذا الموقف من تدوين التعاليم الحكمية نجده ايضاً عند امونيوس ساكاس ثم افلوطين الذي لم يدوّن شيئاً قبل سن الخمسين، ثم اذن لتلميذه فورفوريوس بالتدوين. وكان اعتقاد هؤلاء ان الورق والمداد لا يستحقان ان يحفظا هذه التعاليم التي يجب ان تودع وتحفظ في الصدور الطاهرة).

ويرد الفارابي على هذا القول بان اسلوب ارسطو لا يخلو من الغموض مثل اسلوب افلاطون. ويأتي بامثلة على ذلك من «رسالة ارسطو الى الاسكندر» في سياسات المدن الجزئية، اذ فيها من الايجاز ما يدل على الابهام.

ويعود الفارابي الى ذات الموضوع في **المسألة الرابعة** اذ يذكر ان ارسطو رتّب كتبه بحيث لا يفهمها الا اهلها، وكان ذلك رداً على رسالة كان قد كتبها افلاطون الى ارسطو يعاتبه فيها على تأليفه وترتيبه العلوم.

اما في **المسائل الخامسة والسادسة والسابعة**، فالبحث خاص بالمنطق وطريقة استخدامه، ولاسيما طريقة ارسطو في استخدام القياس (في **المسألة الثالثة**) اذ يتهمون ارسطو انه يذكر مقدمتين لقياس ما ويتبعها بنتيجة قياس آخر. ويقولون ان القسمة والتركيب في تحديد الجنس والفصل عند ارسطو غير واضحة، بينما هذه القسمة ظاهرة

عند افلاطون (المسألة السادسة)، فيثبت الفارابي ان ارسطو ايضاً استخدم القسمة ، ويستشهد بما جاء في كتاب « القياس » . ويتهمون افلاطون (في المسألة السابعة) بانه لا يحسن استخدام القياس ، كما فعل في كتاب « طيماوس » ، بينما يعترض ارسطو على طريقة افلاطون في استخدام القياس، فيدافع الفارابي قائلاً: ان افلاطون استخدم القياس في مسائل طبيعية ، واستخدام القياس في مثل هذه المسائل يختلف عنه في المسائل المنطقية .

في المسألة الخامسة : يقولون ان الجواهر في رأي افلاطون هي القريبة من العقل والنفس ، البعيدة عن الحس ، بينما عند ارسطو الجواهر في الاشخاص . فيرد الفارابي قائلاً: ان افلاطون اخذ لفظ « جوهر » بهذا المعنى في ما بعد الطبيعة ، بينما ارسطو اخذه بمعنى آخر في المنطق وفي « صناعة الكيان » التي هي اقرب الى المحسوس منه الى المعقول .

المسألة الثامنة : خاصة بمسائل طبيعية ، ولا سيما مسألة الابصار . فيقولون ان ارسطو يفسر الابصار بانه انفعال من البصر ؛ بينما افلاطون يقول ان الأبصار يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصر . فيرد الفارابي قائلاً: ان هذه الاقوال وصلت محرّفة ، ويجتهد في اثبات مطابقة الرأيين في هذا الموضوع ، وهنا يلجأ الى اجتهادات لغوية .

اما المسألة التاسعة : فانها خاصة بالاخلاق : اذ يقول ارسطو ان الاخلاق عادات ، بينما يقول افلاطون ان الطبع يغلب العادة . ولكن الفارابي يحاول ان يبين ان هذا الاختلاف ظاهرياً لا حقيقياً .

المسألة العاشرة : خاصة بالمعرفة : يتساءل ارسطو : هل طالب المعرفة يعلم انه يجهل ما يطلب ام يعرفه ؟ فاذا كان يطلب ما يجهله ، فكيف يوقن في تعلمه انه هو الذي كان يطلبه ان لم يكن هو حاصلاً على معرفة سابقة يعتمد عليها ؟ فكأن ارسطو قال ايضاً بأن هناك معارف غريزية في العقل نعتمد عليها في احكامنا مثل فكرة المساواة . ويقول افلاطون ان المعرفة تذكر ، بمعنى ان ما نكتسبه عن طريق الحواس يجعلنا نتذكر المعقولات الكامنة في العقل والتي اكتسبناها من عالم المثل . فالحكيمان ، في رأي الفارابي ، متفقان في القول بوجود معارف حاصلة في العقل — ثم يعرض الفارابي رأيه في تحصيل العلم ذاكراً الاستعداد في الطفل لتحصيل المعرفة ؛ وان المعرفة تكون اولاً عن طريق الحواس .

المسألة الحادية عشرة ، خاصة بقدم العالم : قال ارسطو بقدم العالم بينما افلاطون قال بحدوثه .

فيرد الفارابي على القول الاول بانه فرضية افترضها ارسطو في منطقه . وهنا يعتمد

الفارابي على كتاب « اثولوجيا ارسطو » (كتاب الربوبية) ليثبت ان ارسطو قال بحدوث العالم ، فيتكلف الفارابي البرهان على ان ارسطو قال بالحدوث . وهذا خلاف ما قاله ارسطو (راجع ما عرضناه في المقدمة لرأي ارسطو في قدم الحركة والعالم) .

المسألة الثانية عشرة ، تذكر المثل الافلاطونية ، وتقول ان ارسطو انكر هذه المثل. وهنا ايضاً يعتمد الفارابي على كتاب « اثولوجيا ارسطو » ليثبت ان ارسطو قال هو ايضاً بمثل مفارقة (المعروف ان ارسطو رد فعلاً هذا القول الذي هو نقطة ارتكاز كل فلسفة افلاطون) .

واخيرًا في المسألة الثالثة عشرة : يقول المعترضون ان ارسطو وافلاطون لا يعتقدان بالمجازاة والعقاب .

فيرد الفارابي مستشهدًا برسالة لأرسطو الى والدة الاسكندر ويتحدث فيها عن الثواب . اما بخصوص افلاطون فيقول الفارابي انه اثبت في آخر كتبه في « السياسة » البعث ، والنشور ، والحكم ، والعدل ، والميزان ، والثواب ، والعقاب .

• • •

فيتضح لنا من مطالعة هذا الكتاب او بالاحرى هذه « الرسالة » ان الفارابي قام بهذه المحاولة بطريقة ساذجة سطحية في اكثر الاحيان ، ذلك انه يعتمد احياناً في هـذا التوفيق على التأويل للالفاظ والمعاني اكثر من اعتماده على روح المذهب عند كليهما . ثم انه ضُلّلَ عندما اعتمد على كتاب منحول ، منسوب خطأً الى ارسطو. ولنؤكد هنا على هذه النقطة الخاصة بمسألة « المثل » كما ذكرت في المسألة الثانية عشرة . فلكي يقوم الفارابي في التوفيق بينهما في هذه المسألة يشير الى ما هنالك من آراء تنسب الى ارسطو ، وفيها ما يؤذن باعتقاده بالمثل ، فيقول : « وقد نجد ان ارسطو في كتابه الربوبية المعروف « اثولوجيا » يثبت الصور الروحية ويصرح بانها موجودة في عالم الربوبية » . وهنا يعرج الفارابي على المشكلة الدقيقة ، مشكلة التناقض بين ما في كتاب « اثولوجيا » وما في باقي كتب ارسطو ، فيرى ان الامر فيها لا يخلو من خصال ثلاث : اما ان ارسطو ناقض نفسه ، واما ان يكون بعض هذه الآراء لأرسطو والبعض الآخر ليس له ، واما ان يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وان اختلفت ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق » .

ويستبعد الفارابي الفرضين الاول والثاني ، ولا يبقي الا على الثالث ، لانه هو المتفق مع منهجه في هذا الجمع والتوفيق بين رأيي افلاطون وارسطو .

ولو كان الفارابي تعمق الفرض الثاني ، وهو ان يكون بعض الكتب منحولاً لأرسطو غير صحيح النسبة اليه ، اذًا لكان قد ادى خدمة تاريخية كبرى للفكر العربي(١) .

---

(١) عبدالرحمن بدوي : المثل العقلية الافلاطونية ، المقدمة ص ١٢ وما بعدها .

وليرجع القارئ الى ما عرضناه بايجاز في « المقدمة » لآراء كل من افلاطون وارسطو ليتبين الفرق بين مذهب الحكيمين وليتضح له التكلف الذي تكلفه الفارابي في محاولة التوفيق بين مذهبين فيهما الكثير من الاختلاف الجوهري .

• • •

اما الكتب التي اعتمد عليها الفارابي في محاولته هذه فانها عديدة ، وهي :

اولاً ــ لافلاطون : « مقالات افلاطون في السياسة والاخلاق » ، « طيماوس » ، « بوليتيا الصغير » ، « السياسة » (لا سيما الجزء الاخير من هذا الكتاب) ، « فاذن » .

ملاحظة : كتاب « بوليتيا الصغير » هو المقالة الاولى من كتاب الجمهورية لأفلاطون اما كتاب « السياسة » فهو كتاب « الجمهورية » . وكانت كل هذه الكتب مترجمة قبل عصر الفارابي .

ويستشهد الفارابي بهذه الكتب اكثر من مرة . يذكر الفارابي في المسألة العاشرة (الخاصة بالمعرفة) كتاب « فاذن » لأفلاطون ويقول انه عرض في هذا الكتاب نظريته هذه . وفي الواقع ذكر ذلك افلاطون في هذه المحاورة ، كما انه اكد عليه في محاورة « المينون » . ولكن لم يذكر ان « المينون » كانت مترجمة .

ثانيا ــ لأرسطو : « اقاويل ورسائل ارسطو السياسية » ، « رسالة ارسطو الى الاسكندر في سياسات المدن الجزئية » ، « كتاب القياس » ، « رسالة ارسطو الى افلاطون » (في جواب ما كان افلاطون كتب اليه به يعاتبه على تأليف الكتب وترتيب العلوم واخراجها في تأليفاته الكاملة المستعصاة) ، كتاب « المقولات » ، « كتاب القياسات الشرطية » ، « كتاب الحروف » (بالاخص حرف اللام) ــ (هذا الكتاب معروف ايضاً باسم : ما بعد الطبيعة) ، « كتاب البرهان » ، « كتاب الجدل » ، « كتاب السماء والعالم » (كتاب العالم منحول لأرسطو ، انظر المقدمة : مؤلفات ارسطو) ، « كتاب باري هرمنياس » (وهو كتاب العبارة) ، « كتاب نيقوماخيا الصغير » ، « كتاب النفس » ، « كتاب طوبيقا » (المعروف بكتاب الجدل) ، « السماع الطبيعي » « كتب الطبيعيات » (وهي اقسام من السماع الطبيعي) ، ، « رسالة مفردة لأمونيوس » ، « رسالة ارسطو الى والدة الاسكندر » .

ويذكر الفارابي ان له شرحاً لكتاب « نيقوماخيا » لأرسطو .

ثالثاً ــ الكتب المنحولة : « اثولوجيا ارسطو » (المعروف باسم كتاب الربوبية) ، وكتاب « العالم » هو ايضاً من الكتب المنحولة .

• • •

والاعلام الذين يذكرهم الفارابي هم : امونيوس ، ثامسطيوس (المشهور بشرحه لكتب

ارسطو)، الاسكندر الأفروديسي (ايضاً مشهور بشرحه لأرسطو)، وفرفوريوس (تلميذ افلوطين) ، كما انه يذكر الأسكلائيين ..

وهكذا ، فالمراجع التي اعتمد عليها الفارابي عديدة ، منها اربعة كتب لأفلاطون ، ومن بينها محاورتان مهمتان توضحان تماماً نظريته في « المثل » وفي « صنع العالم » ، وهما « فاذن » و طيماوس » . واعتمد على ثمانية عشر كتاباً لأرسطو تكفي لتوضيح مذهبه ولتظهر الفرق الجوهري بينه وبين مذهب افلاطون ، حتى يتبين المطلع على هذه المراجع قول ارسطو بقدم الحركة ، وبرده نظرية « المثل » .

والغريب في الامر ان الفارابي ضرب صفحاً عن كل هذه المراجع التي يذكرها عدة مرات في رسالته، وتقيد بفكرة كانت قد رسخت عنده وهي انه لا يمكن ان يكون اختلافاً جوهرياً بين امامي الفلسفة اليونانية : افلاطون وارسطو. وكأني بالفارابي يؤول (١) ما ورد في كتب الحكيمين ، ويضع كل ثقته في كتاب « الاوثولوجيا » ليثبت صدق حكمه . والتشبث في الرأي غالباً ما يظهر لصاحبه اشياء غير صحيحة فيعتقدها الحقيقة.

---

(١) يعلل الدكتور خليل الجر تأويل الفارابي بقوله : « مما لا شك فيه ان الفارابي في توفيقه كان باطني النزعة و باطني الهدف (والمعروف انه كان ينتمي الى الباطنية) ، فقد عمل على التقريب بين النظريات، ورأى ان المذاهب واحدة في باطنها ، واحدة في حقيقتها ، وعمد الى التأويل بل جعل التأويل مفتاح كل صعوبة ، وتقلب بين الافلاطونية والارسطاليسية ، فكان تارة افلاطونياً يجر اليه ارسطو ، وكان تارة اخرى ارسطاليسياً يجر اليه افلاطون ، ومر على بعض العقبات مر الكرام وكأننا به لا يعيرها اهتمامه ، ولا يريد ان يتنبه لها القارئ، وكل ما يريد هو لفت النظر الى ان الخلافات لا تعدو الظاهر. والذي نستشمره من كلام الفارابي انه ينظر الى سقراط وافلاطون وارسطو نظره الى سلسلة من الائمة المعصومين، ولهذا نراه ينزه افلاطون وارسطو من امكان الوقوع في الخطأ . وهكذا يبدو لنا ان الفارابي وفق بين الحكيمين باراء يستخلصها من اعماق تفكيره ومن نزعته الشيعية ، لا من حقيقة مذهب الرجلين. (حنا الفاخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١٠٦) .

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

افلاطون الالهي وارسطوطاليس

للشيخ الامام الملقب بالمعلم الثاني ابي نصر الفارابي

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: افلاطون الالهي وارسطوطاليس(١).
للشيخ الامام الملقب بالمعلم الثاني ابي نصر الفارابي ، رحمة الله عليه .

الحمد لواهب العقل ومبدعه ، ومصور الكل ، ومخترعه ، كفى احسانه القديم وافضاله . والصلاة على سيد الانبياء محمد وآله .

المقدمة

اما بعد(٢)، فاني لما رأيت اكثر اهل زماننا قد تخاضّوا(٣) وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه ، وادعوا ان بين الحكيمين المقدمين(٤) المبرزين اختلافاً في اثبات المبدع الاوّل ، وفي وجود الاسباب منه ، وفي امر النفس والعقل ، وفي المجازات على الافعال خيرها وشرّها ، وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية ؛ اردت(٥)، في مقالتي هذه ، ان اشرع في الجمع بين رأييهما ، والابانة عمّا يدلّ عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتّفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والأرتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما. وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما ، لان ذلك من اهمّ ما يُقصد بيانه ، وانفع ما يراد شرحه وايضاحه .

---

(١) «ا» مقالة ابي نصر الفارابي في جمع بين رأيي افلاطون وارسطو .
(٢) «ا» وبعد ؛ «ب» (فراغ) ؛ «د» اما بعد .
(٣) «ا» «ب» خاضوا ؛ «د» تخاضوا .
(٤) «ب» المقدمين ؛ «ا» المتقدمين .
(٥) «ا» اردت ؛ «ب» فأردت .

(١) الاجماع على ان افلاطون وارسطو هما المرجع الاول للفلسفة ؛ ومعنى الخلاف في الرأي فيهما :

اذ الفلسفة ، حدها وماهيتها ، انها العلم بالموجودات بما هي موجودة . وكان هذان الحكيمان هما مبدعان(٦) للفلسفة ، ومنشئان لأوائلها واصولها ، ومتممان لأواخرها وفروعها ، وعليهما المعوّل في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها . وما يصدر عنهما في كل فنّ انما هو الاصل المعتمد عليه ، لخلوّه من الشوائب والكدر . بذلك نطقت الالسن ، وشهدت العقول ؛ ان لم يكن من الكافّة فمن الاكثرين من ذوي الالباب الناصعة والعقول الصافية . ولما كان القول والاعتقاد انما يكون صادقاً متى كان للموجود(٧) المعبّر عنه مطابقاً ؛ ثم كان بين قول هذين الحكيمين ، في كثير من انواع الفلسفة ، خلاف ، لم يخل الامر فيه من احدى ثلاث خلال : إمّا ان يكون هذا الحدّ المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ، واما ان يكون رأي الجميع او الاكثرين واعتقادهم في تفلسُف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً ، واما ان يكون في معرفة الظانّين فيهما بانّ بينهما خلافاً في هذه الاصول تقصير .

(٢) معنى الفلسفة وتحديدها : الفلسفة تشمل جميع العلوم ؛ وفيها بحث كل من افلاطون وارسطو :

والحدّ الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة ؛ وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة . وذلك ان موضوعات العلوم وموادّها لا تخلو من ان تكون: اما الهية، واما طبيعية ، واما منطقية ، واما رياضية ، او سياسية . وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه ، والمخرجة لها ، حتى انه لا يوجد شيء من موجودات العالم الاّ وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الأنسية (الانسانية) . وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه ، وهو الذي يؤثر الحكيم افلاطون . فان المقسّم يروم (٨) ان لا يشذّ (٩) عنه شيء موجود من الموجودات . ولو لم يسلكها افلاطون لما كان الحكيم ارسطوطاليس يتصدّى لسلوكها .

---

(٦) «ا» مبدعان ؛ «ب» مبدعان وينبوعان .
(٧) «ا» الموجود ؛ «ب» لوجود ؛ «د» للموجود .
(٨) «ب» يتروم ، «ا» (ناقص) ، «د» يروم .
(٩) «ا» «ب» يشد ؛ «د» يشذ .

(٣) طريقة ارسطو في معالجة هذه العلوم : استخدام البرهان والقياس

غير انه، لما وجد افلاطون قد(١٠) احكمها، وبيّنها، واتقنها، واوضحها، اهتمّ(١١) ارسطاطاليس باحتمال الكدّ واعمال الجهد في انشاء طريق القياس ؛ وشرع في بيانه وتهذيبه، ليستعمل القياس والبرهان في جزء جزء مما توجبه القسمة، ليكون كالتابع والمتمّم والمساعد والناصح . ومن تدرب في علم المنطق، واحكم علم الآداب الخلقية، ثم شرع في الطبيعيات والالهيات، ودرس كتب هذين الحكيمين، يتبيّن له مصداق ما اقوله، حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم، واجتهدا (١٢) في ايضاح احوالها على ما هي عليه (١٣)، من غير قصد منهما لاختراع، واغراب، وابداع، وزخرفة، وتشويق (١٤) ؛ بل لتوفية كل منهما قسطه ونصيبه، بحسب الوسع والطاقة . واذا كان ذلك كذلك، فالحد الذي قيل في الفلسفة، انها العلم بالموجودات بما هي موجودة، حد صحيح، يبين عن ذات المحدود ويدلّ على ماهيته .

(٤) الاجماع حجة، لا سيما اذا كان اجماع العقلاء

فأما ان يكون رأي الجميع او الاكثرين، واعتقادهم في هذين الحكيمين انهما المنظوران والامامان المبرّزان في هذه الصناعة، سخيفاً مدخولاً ؛ فذلك بعيد عن قبول العقل ايّاه واذعانه له ؛ اذ الموجود (١٥) يشهد بضدّه . لانا نعلم يقيناً انه ليس شيء من الحجج اقوى وانفع واحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد، واجتماع الآراء الكثيرة، اذ العقل، عند الجميع، حجّة . ولاجل ان ذا العقل ربما يخيّل اليه الشيء بعد الشيء، على خلاف ما هو عليه، من جهة تشابه العلامات المستدلّ بها على حال الشيء، احتيج (١٦) الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة . فمها اجتمعت، فلا حجّة اقوى، ولا يقين احكم من ذلك .

ثم لا (١٧) يغرّنك وجود أناس كثيرة على آراء مدخولة ؛ فانّ الجماعة المقلّدين لرأي واحد، المدّعين لامام يؤمّهم (١٨) فيما اجتمعوا عليه، بمنزلة عقل واحد،

(١٠) «ا» قد ؛ «ب» (ناقص) قد .
(١١) «ا» «ب» اغتمّ ؛ «د» اهتمّ .
(١٢) «ا» «ب» واجتهاد ؛ «د» واجتهدا .
(١٣) «ا» «ب» عليها ؛ «د» عليه .
(١٤) «ا» «ب» وتسوق ؛ «د» وتشويق .
(١٥) «ا» الوجود ؛ «ب» الموجود .
(١٦) «ا» «ب» واحتيج ؛ «د» احتيج .
(١٧) «ا» «ب» يغرنك ؛ «د» لا يغرنك .
(١٨) «ا» يؤمهم ؛ «ب» قومهم .

والعقل الواحد ربما يخطئ في الشيء الواحد ، حسب ما ذكرنا ، لا سيما اذا لم يتدبّر الرأي الذي يعتقده مرارًا ، ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة . وان حسن الظنّ بالشيء او الاهمال في البحث ، قد يغطي ، ويعمي ، ويخيّل .

واما العقول المختلفة ، اذا اتفقت ، بعد تأمّل منها ، وتدرّب ، وبحث ، وتنقير (١٩) ومعاندة ، وتبكيت ، واثارة الاماكن المتقابلة ، فلا شيء اصحّ مما اعتقدته ، وشهدت به ، واتفقت عليه . ونحن نجد الالسنة المختلفة متفقة (٢٠) بتقديم هذين الحكيمين ؛ وفي التفلسف بهما (٢١) تضرب الامثال ؛ واليهما يساق (٢٢) الاعتبار ؛ وعندهما يتناهى الوصف بالحكَم العميقة والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات العجيبة ، والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة .

واذا كان هذا هكذا ، فقد بقي ان يكون في معرفة الظانّين بهما ان بينهما خلافاً في الاصول ، تقصير . وينبغي ان تعلم ان ما من (٢٣) ظن يخطأ ، او سبب يغلط ، الا وله داع اليه ، وباعث عليه . ونحن نبين في هذه المواضع بعض الاسباب الداعية الى الظنّ بان بين الحكيمين خلافاً في الاصول ؛ ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأييهما .

(٥) لا يجوز الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات

اعلم ، ان مما هو متأكد في الطبائع ــ بحيث لا تقلع عنه (الطبائع) ولا يمكن خلوها عنه ، والتبرأ منه في العلوم والآراء والاعتقادات ، وفي اسباب النواميس والشرائع ، وكذلك في المعاشرات المدنية والمعائش ــ هو الحُكم بالكلّ عند استقراء الجزئيات : اما في الطبيعيات ، فمثل حكمنا بان كل حجر يرسب في الماء ، ولعل بعض الاحجار يطفو ؛ وان كل نبات محترق بالنار ، ولعل بعضها لا يحترق بالنار (٢٤) ؛ وان جرم الكل متناه ، ولعله غير متناه . وفي الشرعيات ، مثل ان كل من شوهد فعل الخير منه على اكثر الاحوال ، فهو عدل ، صادق الشهادة في كثير من الاشياء ، من غير ان يشاهد (٢٥) جميع احواله . وفي (٢٦) المعاشرات ، مثل السكون والطمأنينة اللتين

---

(١٩) «ا» وتنقر ؛ «ب» وتنقير .
(٢٠) «ا» منطقية ؛ «ب» منطلقه ؛ «د» متفقة .
(٢١) «ا» تضرب ؛ «ب» تصير .
(٢٢) «ا» يساق ؛ «ب» ميثاق .
(٢٣) «ا» ظن ؛ «ب» (ناقص) .
(٢٤) «ا» بالنار ؛ «ب» (ناقص) .
(٢٥) «ا» جمع ؛ «ب» جميع .
(٢٦) «ب» الكلام [وفي المعاشرات ... يشاهد في جميع احواله] ناقص .

حدّهما في انفسنا محدود، انما منه استدلالات من غير ان يشاهد في جميع احواله(٢٦). ولما كان امر هذه القضية على ما وصفناه من استحكامه واستيلائه على الطبائع ، ثم وجد افلاطون وارسطوطاليس ، وبينهما في السير والافعال ، وكثير(٢٧) من الاقوال ، خلاف ظاهر ، فكيف يضبط الوهم معهما بتوهم وتحكم بالخلاف الكلّي بينهما ؛ مع سوق(٢٨) الوهم الى القول والفعل جميعاً تابعين للاعتقاد ؛ ولا سيما حيث لا مراء فيه ولا احتشام ، مع تمادي المدة ؟

• • •

بحث اوجه الاختلاف

اولاً – طريقة حياة افلاطون تختلف عن طريقة حياة ارسطو

ثم ، من افعالها المباينة ، وسيرهما المختلفـــة ، تخلّي افلاطون من كثير(٢٩) من الاسباب الدنيوية ، ورفضه لها ، وتحذيره في كثير من اقاويله عنها ، وايثاره تجنبها ؛ وملابسة ارسطوطاليس لما كان يهجر افلاطون ، حتى(٣٠) استولى على كثير من الاملاك وتزوّج ، واولد، وتوزّر للملك الاسكندر، وحوى من الاسباب الدنيوية ما لا يخفى على من اعتنى بدرس كتب اخبار المتقدمين . فظاهر هذا الشأن يوجب الظنّ بأنّ بين الاعتقادين خلافاً في امر الدارَين .

وليس الامر كذلك ، في الحقيقة : فان افلاطون هو الذي دوّن السياسات ، وهذبها(٣١) ، وبيّن السيَر العادلة ، والعشرة الأنسية المدنية ، وابان عن فضائلها ، واظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية ، وترك التعاون فيها . ومقالاته ، فيما ذكرناه ، مشهورة ، يتدارسها الأمم المختلفة من لدن زمانه الى عصرنا هذا . غير انّه ، لما رأى امر النفس وتقويمها اوّل ما يبتدئ به الانسان، حتى اذا احكم تعديلها وتقويمها ، ارتقى منها الى تقويم غيرها ؛ ثم ، لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهمّه من امرها ، افنى ايامه في اهمّ الواجبات عليه ، عازماً على انه ، متى فرغ من الاهمّ الاولى ، اقبل على الاقرب الادنى ، حسب ما اوصى به في مقالاته في « السياسات والاخلاق » .

(٢٧) «ا» والكثير ؛ «ب» وكثير .
(٢٨) «ا» مع سوق ؛ «ب» مع شوق .
(٢٩) «ا» كثير ؛ «ب» الاكثر .
(٣٠) «ا» متى ؛ «ب» حتى .
(٣١) «ا» وهذبها ؛ «ب» وهذا بها .

وان ارسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه افلاطون في اقاويله « ورسائله السياسية » . ثم لما رجع الى امر نفسه خاصّة ، احس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع(٣٢) اخلاق وكمال امكنه معها تقويمها ، والتفرّغ للتعاون ، والاستمتاع بكثير من الاسباب المدنية .

فمن تأمل هذه الاحوال ، علم انه لم يكن ، بين الرأيين والاعتقادين ، خلاف. وان التباين الواقع لما كان سببه نقص في القوى الطبيعية في احدهما ، وزيادة فيهما في الآخر ؛ فلا غير ؛ على حسب ما لا يخلو منه كل الاثنين من اشخاص الناس ، اذ الاكثرون قد يعلمون ما هو آثر وأصوب وأولى ؛ غير انهم لا يطيقونه ، ولا يقدرون عليه ؛ وربما اطاقوا البعض وعجزوا عن البعض .

ثانياً – طريقة افلاطون في تدوين الكتب وطريقة ارسطو

ومن ذلك ايضاً ، تبايُن مذهبهما في تدوين العلوم، وتأليف الكتب .

وذلك ان افلاطون كان يمنع ، في قديم الايام ، عن تدوين العلوم وايداعِ بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية . فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان ، وذهاب(٣٣) ما يستنبطه ، وتعسّر(٣٤) وقوفه عليه ، حيث استغزر(٣٥) علمه وحكمته ، وتبسط فيها ؛ فاختار الرموز والالغاز ، قصداً منه ، لتدوين علومه وحكمته ، على السبيل الذي لا يطّلع عليه الأ المستحقّون لها ، والمستوجبون للاحاطة بها ، طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً .

واما ارسطوطاليس ، فكان مذهبه الايضاح ، والتدوين ، والترتيب ، والتبليغ ، والكشف ، والبيان ، واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك .

وهذان سبيلان ، على ظاهر الامر ، متباينان . غير ان الباحث عن علوم ارسطوطاليس ، والدارس لكتبه ، والمواظب عليها ، لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد ، مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح . من ذلك ما يوجد في اقاويله من حذف المقدّمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والالهية والخلقية التي اوردها ؛ مما دلّ على مواضعها المفسّرون لها . ومن ذلك حذف كثير من النتائج ، وحذف الواحد من كل زوجين ، والاقتصار على الواحد منهما ؛ مثل

(٣٢) «ب» ناقص [وتوسع اخلاق] .
(٣٣) «ا» وذهاب ؛ «ب» والذهاب .
(٣٤) «ا» وتعسر ؛ «ب» وتفسير .
(٣٥) «ا» استغزر ؛ «ب» استقر .

قوله في « رسالته الى الاسكندر » ، في سياسات المدن الجزئية : « من آثر اختيار العدل في التعاون المدني(٣٦) ، فخليق ان يميّزه مدبّر المدينة في العقوبة » . وتمام هذا القول هكذا : من آثر اختيار العدل على الجور ، فخليق ان يميّزه مدبّر المدينة في العقوبة والثواب . يعني ان من آثر العدل ، فخليق ان يثاب ، كما ان من آثر الجور ، فخليق ان يعاقب .

ثالثاً — طريقة ارسطو في استخدام القياس

ومن(٣٧) ذلك ، ذكره لمقدمتي قيـــاس ما ، واتباعها نتيجة قياس آخر . وذكره لمقدمتي قياس ، واتباعه نتيجة لوازم تلك المقدّمات ، مثل ما فعله في كتاب « القياس » ، عند ذكر اجزاء الجواهر انها جواهر . ومن ذلك ، (أشباعه) القول(٣٨) في تعديد جزئيات الشيء الواضح ، ليرى ، من نفسه ، البلاغ والجهد في الاستيفاء ؛ ثم تجاوزه عن الغامض من غير(٣٩) اشباع في القول ، ولا توفيته في الخط .

رابعاً — طريقة ارسطو في ترتيب كتبه

ومن ذلك ، النظم والترتيب والرسم الذي في كتبـــه العلمية ، حيث تظنّ ان ذلك طباع له ، لا يمكنه التحوّل عنه . فاذا تؤمل(٤٠) رسائله وُجد كلامه فيها(٤١) منشأ ومنظوماً على رسوم وترتيبات مخالفة لما في تلك الكتب . وتكفينا « رسالته » المعروفة الى افلاطون ، في جواب ما كان افلاطون كتب اليه به ، يعاتبه على تأليفه(٤٢) الكتب وترتيبه العلوم ، واخراجها في تأليفاته الكاملة المستقصاة . فانه يصرح ، في هذه « الرسالة الى افلاطون » ، ويقول : « اني وان دوّنت هذه العلوم والحكم المضمونة بها ، فقد رتّبتها ترتيباً لا يخلص اليها الا اهلها ، وعبّرتُ عنها بعبارات لا يحيط بها(٤٣) الا بنوها » . فقد ظهر ، مما وصفناه ، ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين في امر ، يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان ، يجمعها مقصود واحد .

---

(٣٦) «ب» ناقص [المدني] .
(٣٧) «ا» «ب» ومنها ؛ «د» ومن ذلك .
(٣٨) «ا» القول ؛ «ب» المقول .
(٣٩) «ا» من غير ؛ «ب» وغير .
(٤٠) «ا» تؤول ؛ «ب» تأمل .
(٤١) «ا» «ب» ستفا ؛ «د» منشا .
(٤٢) «ا» تاليفه ؛ «ب» تدوينه .
(٤٣) «ا» الا ؛ «ب» [ناقص] الا .

خامساً – معنى الجوهر عند افلاطون وعند ارسطو

ومن ذلك ايضاً ، امر الجواهر ، وان التي منها اقدم ، عند ارسطوطاليس غيرُ التي منها اقـدم ، عند افلاطون . فان اكثر الناظرين في كتبهما يحكمون بخلاف بين رأييهما في هذا الباب . والذي(٤٤) حداهم الى هذا الحكم ، وهذا الظن ، هو ما وجدوا من اقاويل افلاطون في كثير من كتبه ، مثل كتاب « طيماوس » ، وكتاب « بوليطيا(٤٥) الصغير » ، دلالة على ان افضل الجواهر واقدمها واشرفها ، هي القريبةُ من العقل والنفس ، البعيدة عن الحس والوجود الكياني . ثم وجدوا كثيراً من اقاويل ارسطوطاليس في كتبه ، مثل كتابه في « المقولات »(٤٦) ، وكتابه في « القياسات الشرطية » ، يصرح بان اولى الجواهر ، بالتفضيل والتقديم ، الجواهر الاول ، التي هي الاشخاص . فلما وجدوا هذه الاقاويل ، على ما ذكرناه من التفاوت والتباين ، لم يشكوا في ان بين الاعتقادين خلافاً .

والامرُ كذلك لان من مذهب الحكماء والفلاسفة ان يفرقوا بين الاقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة ، فيتكلّمون على الشيء الواحد في صناعة(٤٧) بحسب مقتضى تلك الصناعة ؛ ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه ، في صناعة اخرى ، بغـير ما تكلموا به اولاً . وليس ذلك ببديع ولا مستنكر ؛ اذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما . كما قد قيل انه(٤٨) لو ارتفع من حيث ومن جهة(٤٨) ما ، بطلت تلك العلوم والفلسفة . ألا ترى أن الشخص الواحد ، كسقراط مثلاً ، يكون داخلاً تحت الجوهر ، من حيث هو إنسان ، وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار ، وتحت الكيف من حيث هو ابيض او فاضل او غير ذلك ؛ وفي المضاف ، من حيث هو اب او ابن ؛ وفي الوضع ، من حيث هو جالس او متّكِئ . وكذلك سائر ما اشبهه.

فالحكيم ارسطوطاليس ، حيث جعل اولى الجواهر ، بالتقديم والتفضيل، اشخاص الجواهر ، انما جعل ذلك في صناعة « المنطق وصناعة الكيان » ، حيث راعى احوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذي منه يؤخذ جميع المفهومات ، وبها قوام الكلي المتصور . واما الحكيم افلاطون ، فانه حيث جعل اولى الجواهر ، بالتقديم والتفضيل ، الكليات ، فانه انما جعل ذلك فيما « بعد الطبيعة » وفي « اقاويله الالهية » ، حيث كان يراعي الموجودات البسيطة الباقية ، التي لا تستحيل ولا تدثر .

---

(٤٤) «ا» والذي ؛ «ب» في الذي .
(٤٥) «ا» «ب» لو يعطي ؛ «د» بوليطيا .
(٤٦) «ا» «ب» المعقولات ؛ «د» المقولات .
(٤٧) «ا» طباعه ؛ «ب» صناعة .
(٤٨) الكلام [انه ... من جهة ما] ناقص في «ب» .

فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر ، وبين الفريقين بون بعيد، وبين المبحوث(٤٩) عنهما خلاف ، فقد صحّ ان هذين الرأيين ، من الحكيمين ، متفقان لا خلاف(٥٠) بينهما ؛ اذاً الاختلاف انما يكون حاصلاً ان حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالاضافة الى مقصود واحد بحكمين مختلفين . فلما لم يكن ذلك كذلك ، فقد اتضح ان رأييهما يجتمعان على حكم واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها .

سادساً ـ طريقة القسمة عند افلاطون وعند ارسطو

ومن ذلك ، ما يظن بهما في امر القسمة والتركيب في توفية الحدود .

ان افلاطون(٥١) يرى ان توفية الحدود انما يكون بطريق القسمة، وارسطوطاليس يرى ان توفية الحدود انما يكون بطريق البرهان والتركيب .

وينبغي ان تعلم ان مثل ذلك مثل الدرج الذي يُدرج عليه ، وينزل منه(٥١): فان المسافة واحدة وبين السالكين(٥٢) خلاف . وذلك ان ارسطوطاليس ، لما رأى ان اقرب الطرق واوثقها في توفية الحدود ، هو بطلب ما يخص الشيء وما(٥٣) يعمه ، مما هي ذاتية له وجوهرية ، وسائر ما ذكره في « الحرف » الذي يتكلم فيه على توفية الحدود ، من كتبه فيما « بعد الطبيعة » ، وكذلك في كتاب « البرهان » ، وفي كتاب(٥٤) « الجدل » ، وفي غير ذلك من المواضع ، مما يطول ذكره؛ واكثر كلامه لم يخل من قسمة ما ، وان كان غير مصرح بها ، فانه حين يفرق بين العاميّ والخاصّ ، وبين الذاتي وغير الذاتي ، فهو سالك ، بطبيعته وذهنه وفكره ، طريق القسمة ، وانما يصرح ببعض اطرافها . ولاجل ذلك لم يطرح(٥٥) طريق القسمة رأساً ، لكنه (٥٦) يعدّه من التعاون على اقتضاء اجزاء المحدود . والدليل على ذلك ، قوله ، في كتاب « القياس» ، في آخر المقالة الاولى : « فاما القسمة التي تكون بالاجناس(٥٧) جزء صغير من هذا المأخذ ، فانه سهل ان يعرف » ، وسائر ما يتلوه . وهو لم يعد المعاني التي يرى افلاطون استعمالها ، حين يقصد الى اعمّ ما يجده مما يشتمل على الشيء المقصود تحديده ،

(٤٩) «أ» المبحوث عنهما ؛ «ب» المنحو بها .
(٥٠) «أ» لا اختلاف ؛ «ب» لاختلاف .
(٥١) الكلام من [يرى ان .... وينزل منه] ناقص في «ب» .
(٥٢) «أ» وبين السالكين ؛ «ب» من السالكين .
(٥٣) «أ» وما ؛ «ب» ومما .
(٥٤) «ب» ناقص [البرهان وفي كتاب]
(٥٥) «أ» يطرح طريق ؛ «ب» يصرح .
(٥٦) «أ» يعده ؛ «ب» يعيده .
(٥٧) «أ» جزء ؛ «ب» حرف .

فيقسمه(٥٨) بفصلين ذاتيين ، ثم يقسم كل قسم منهما كذلك ، وينظر في اي الجزئين يقع(٥٩) المقصود(٦٠) تحديده ؛ ثم لا يزال يفعل كذلك الى ان يحصل امر عاميّ قريب من المقصود تحديده ، وفصل يقوّم ذاته ويفرده عمّا يشاركه . وهو في ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث يركّب الفصل على الجنس ؛ وان لم يقصد ذلك من اول الامر . فاذًا كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله . وان كان ظاهر سلوكه ذلك خلافَ ظاهر سلوكه هذه ، فالمعاني واحدة . وايضاً ، فسواء طلبت جنس الشيء وفصله ، او طلبت الشيء في جنسه وفصله . فظاهر ان لا خلاف بين الرأيين في الاصل ، وان كان بين المسلكين خلاف . ونحن لا ندّعي انه لا بون ، بوجه من الوجوه وجهة من الجهات، بين الطريقين(٦١)، لانه يلزمنا، عند ذلك، ان يكون قول ارسطوطاليس ومأخذه وسلوكه ، هي(٦٢) باعينها قول افلاطون ومأخذه وسلوكه . وذلك محال وشنيع . ولكنّا ندّعي انه لا خلاف بينهما في الاصول والمقاصد ، على ما بيّناه او سنبيّنه(٦٣) بمشيئة الله وحسن توفيقه .

سابعاً — القياس : كيف استخدمه ارسطو وهل استخدمه افلاطون ؟

ومن ذلك ايضاً ، ما انتحله امونيوس(٦٤) وكثير من الاسكلائيين(٦٥) ، وآخرهم تامسطيوس(٦٦) فيمن يتبعه ، من ان القياس المختلط من الضروري والوجودي اذا(٦٧) كانت المقدمة الكبرى منهما ضرورية ، كانت النتيجة وجودية(٦٧) لا ضرورية. ونسبوا ذلك الى افلاطون ، وادّعوا انه يأتي بقياسات ، في كتبه ، توجد مقدماتها الكبرى ضرورية ونتائجها وجودية ، مثل القياس الذي يأتي به في كتاب « طيماوس » ، حيث يقول: « الوجود افضل من لا وجود، والافضل تشتاقه(٦٨) الطبيعة ابدًا » . ويزعمون ان النتيجة اللازمة لهاتين المقدمتين ، وهي ان الطبيعة تشتاق الوجود(٦٩) ، ليست

(٥٨) «ا» فيقسمه ؛ «ب» فقسمة .
(٥٩) «ا» يقع ؛ «ب» تبع .
(٦٠) «ا» «ب» المحدود ؛ «د» المقصود .
(٦١) «ا» بين الطريقين ؛ «ب» من الطرائق .
(٦٢) «ا» هي ؛ «ب» ناقص [هي] .
(٦٣) «ا» سنبينه ؛ «ب» ناقص [سنبينه] .
(٦٤) «ا» امونيوس ؛ «ب» اموسوس .
(٦٥) «ا» الاسكلايين ؛ «ب» الاشكلين .
(٦٦) «ا» ثامسطيوس ؛ «ب» ثاسطيوس .
(٦٧) «ب» الكلام [اذا كانت ... وجودية] ناقص .
(٦٨) «ا» تشتاقه ؛ «ب» بسافه .
(٦٩) «ا» الوجود ؛ «ب» الموجود .

ضرورية ، من جهات : منها انه لا ضرورة في الطبيعة ، وان الذي في(٧٠) الطبيعة من الوجود هو الوجود(٧١) الذي على الاكثر ؛ ومنها ان الطبيعة قد تشتاق الى الوجود عند المضاف اللاحق لوجود(٧٢) ما ، هي اللازمة عنه . وزعموا ان المقدمة الكبرى من هذا القياس ضرورية ، لقوله : « أبداً » . وارسطوطاليس يصرح في كتاب « القياس » : ان القياس(٧٣) الذي تكون مقدماته مختلطة(٧٤) من الضروري ومن الوجودي ، وتكون الكبرى هي الضرورية ، فان النتيجة تكون ضرورية . وهذا(٧٥) خلاف ظاهر .

فنقول : لولا انه لا يوجد لافلاطون قول يصرح فيه ان امثال هذه النتائج تكون ضرورية او وجودية البتة ، وانما ذلك شيء(٧٦) يدّعيه الناظرون(٧٧) ، ويزعمون انه قد يوجد لافلاطون قياسات على هذا السبيل ، مثل ما حكيناه عنه ، لكان بينهما خلاف ظاهر . الا ان الذي دعاهم الى هذا الاعتقاد هو قلّة التمييز وخلط صناعة المنطق بالطبيعة(٧٨) . وذلك اذ ، لما(٧٩) هم وجدوا القياس مركّباً من مقدّمتين وثلاثة حدود : اوّل ، واوسط ، وآخر ، ووجدوا لزوم الحد الاول للاوسط ضرورياً ، ولزوم الاوسط للاخر وجودياً(٨٠) ، ورأوا الحد الاوسط — وكان هو العلة في لزوم الحد الاول للاخر ، والواصل له به — ثم وجدوا حاله نفسه عند الآخر حال الوجود ، قالوا : اذا كان حال الاوسط(٨١) الذي هو العلة والسبب في وصول الاول بالآخر حال الوجود ، فكيف يجوز ان يكون حال الاول عند الآخر(٨١) حال الاضطرار؟ وانما سوّغ لهم هذا الاعتقاد ، لنظرهم في مجرّد الامور والمعاني ، وازورارهم(٨٢) عن شرائط المنطق وشرائط المقول على الكل . ولو علموا(٨٣) وتفكروا وتأملوا حال المقول(٨٤)

---

(٧٠) «ا» في ؛ «ب» يمن .
(٧١) «ب» ناقص [هو الوجود] .
(٧٢) «ا» لوجود ماده ؛ «ب» بوجود ما ؛ «د» لوجود ما هي .
(٧٣) «ا» «ب» ناقص [ان القياس] ؛ «د» ان القياس .
(٧٤) «ا» مختلطة من ؛ «ب» مختلفة من .
(٧٥) «ا» خلاف ؛ «ب» اختلاف .
(٧٦) «ا» شيء ؛ «ب» الشيء .
(٧٧) «ا» الناظرون ؛ «ب» المتاخرون .
(٧٨) «ا» «ب» بالطبيعي ؛ «د» بالطبيعة .
(٧٩) اذ ، لما هم ، بمعنى : انهم لما .
(٨٠) «ا» وراوا ؛ «ب» وراه .
(٨١) «ب» الكلام [الاوسط — الذي هو... عند الآخر] ناقص.
(٨٢) «ا» وازدرادهم ؛ «ب» وازورارهم .
(٨٣) «ا» علموا ؛ «ب» طلبوا .
(٨٤) «ا» المقول ؛ «ب» المعقول .

على الكل وشرطه(٨٥) ، وان معناه هو ان كل ما هو «ب»، وكل ما يكون «ب» ، فهو «ا»، لوجدوا ان هو بشرط المقول(٨٦) على الكل بالضرورة . ولما عرض لهم الشك ، ولما ساغ(٨٧) لهم ما اعتقدوه(٨٨) . وايضاً فان القياسات التي يأتون(٨٩) بها عن افلاطون ، اذا تُؤُمّل حقّ التأمل فيها ، وجدوا اكثرها وارداً في صور القياس المؤتلف من الموجبتين في الشكل الثاني . ومهما نظر في واحد واحد من مقدماتها، تبيّن وهنُ ما ادّعوه فيها . وقد لخّص الاسكندر الافروديسي معنى المقول على الكل، وفاصل عن ارسطو فيما ادّعوه . وشرحنا نحن اقاويله ايضاً عن كتاب « انولوطيقا » في هذا الباب ، وبيّنا معنى المقول على الكل ، ولخصنا امره ، شافياً ، وفرّقنا فيه بين الضروري القياسي وبين الضروري البرهاني ، بحيث يكون فيه غنية(٩٠) لمن تأمله عن كل ما يورثه لُبثاً في هذا الباب . فقد ظهر ان الذي ادّعاه ارسطوطاليس في(٩١) هذا القياس ، هو على ما ادّعاه ، وان افلاطون لا يوجد له قول يصرح فيه بما يخالف قول ارسطو .

ومما اشبه ذلك هو ما ادّعوه على افلاطون انه يستعمل الضرب من القياس في الشكل الاول والثالث ، الذي المقدمة الصغرى منه سالبة . وقد بيّن ارسطو مرّة في « انولوطيقا » انه غير منتج . وقد تكلّم المفسّرون في هذا الشكل وحلّلوه(٩٢) ، وبيّنوا امره . ونحن ايضاً ، شرحنا في تفاسيرنا وبينا ان الذي اتى به افلاطون في كتاب « السياسة » ، وكذلك ارسطوطاليس في كتاب « السماء والعالم » مما يوهم انها سوالب ، ليست بسوالب ، لكنها موجبات معدولة ؛ مثل قوله : السماء لا خفيف ولا ثقيل ، وكذلك سائر ما اشبهها ؛ اذ الموضوعات فيها موجودة ، والموجبات المعدولة ، مهما وقعت في القياس ، بحيث لو وقعت هناك سوالب بسيطة ، كان الضرب غير منتج ، لامتنع القياس من ان يكون منتجاً .

ومن ذلك ايضاً ، ما اتى به ارسطوطاليس في الفصل الخامس من الكتاب « باري(٩٣) هرمينياس » ، وهو ان الموجبة التي المحمول فيها ضدّ من الاضداد ،

---

(٨٥) «ا» وشرطه وان ؛ «ب» وشرط ان .
(٨٦) «ا» المقول ؛ «ب» حق القول .
(٨٧) «ا» ساغ ؛ «ب» اشاع .
(٨٨) «ا» اعتقدوه ؛ «ب» عندوا .
(٨٩) «ا» يأتون ؛ «ب» مابون .
(٩٠) «ا» غنية ؛ «ب» عينه .
(٩١) «» في هذا ؛ «ب» ناقص [في هذا] .
(٩٢) «ا» وحللوه ؛ «ب» وخلوه .
(٩٣) «ا» باري رمنياس ؛ «ب» بارمينا ؛ «د» باري هرميناس .

فان سالبته اشدّ مضادة من الموجبة التي المحمول فيها ضدّ(٩٤) ذلك المحمول . فان كثيراً من الناس ظنوا ان افلاطون يخالفه في هذا الرأي ، وانه يرى ان الموجبة التي المحمول فيها ضد المحمول في الموجبة الاخرى ، اشدّ مضادة . واحتجوا على ذلك بكثير من اقاويله السياسية والخلقية ؛ منها ما ذكره في كتاب « السياسة » : ان الاعدل متوسّط بين الجور والعدل . وهؤلاء ، فقد ذهب عليهم ما نحاه افلاطون في كتاب « السياسة » ، وما نحاه ارسطوطاليس في « باري هرمينياس » ، وذلك ان الغرضين المقصودين متباينان . فان ارسطو انما بيّن معاندة الاقاويل ، وانها اشدّ واتمّ(٩٥) معاندة . والدليل على ذلك ما اورده في الحجج ، وبيّن(٩٦) ان من الامور ما لا يوجد فيها مضادة البتة ، وليس شيء من الامور الا ويوجد فيها سوالب معاندة له . وايضاً ، فان كان واجباً في غير ما ذكرنا ، ان يجري الامر على هذا المثال ، فقد ترى ان ما قيل في ذلك صواب ؛ وذلك انه قد يجب ، اما ان يكون اعتقاد النقيض هو الضد في كل موضع ، واما ان يكون في موضع من المواضع هذه . الا ان الاشياء(٩٧) التي ليس يوجد فيها ضد اصلاً ، فان الكذب فيها هو الضد(٩٨) المعاند للحق . ومثال ذلك ، من ظنّ بانسان انه ليس بانسان ، فقد ظن ظناً كاذباً . فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان ، فسائر الاعتقادات انما الضد فيها هو اعتقاد النقيض . واما افلاطون ، حيث بيّن ان الاعدل متوسّط بين العدل والجور ، فانه انما قصد بيان المعاني السياسية ومراتبها ، لا معاندة الاقاويل فيها. وقد ذكر ارسطو في « نيقوماخيا الصغير في السياسة » شبيها بما بيّنه افلاطون . فقد تبيّن لمتأمل هذه الاقاويل والناظر فيها بعين النصفة ، انه لا خلاف بين الرأيين ، ولا تباين بين الاعتقادين .

وبالجملة ، فليس يوجد الى الآن لافلاطون اقاويل يبين فيها المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس ان بينه وبين ارسطوطاليس فيها خلافاً . وانما يحتجون على ما يزعمون ببعض اقاويله السياسية والخلقية والالهية ، حسب ما ذكرناه .

ثامناً ــ مسائل طبيعية : مسألة الابصار

ومن ذلك حال الابصار ، وكيفيته ؛ وما ينسب الى افلاطون من ان رأيه مخالف لرأي ارسطو : ان ارسطو يرى ان الابصار انما يكون بانفعال من البصر ؛

---

(٩٤) «أ» ضد ؛ «ب» ناقص [ضد] .
(٩٥) «أ» واتم ؛ «ب» واعم .
(٩٦) «أ» وبين ؛ «ب» وهو .
(٩٧) «أ» الاشياء ؛ «ب» الاسباب .
(٩٨) «أ» «ب» العقد ؛ «د» الضد .

وافلاطون يرى ان الابصار انما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصَر(٩٩) .
وقد اكثر المفسرون من الفريقين الخوض في هذا الباب ؛ وارادوا من الحجج والشناعات والالزامات ؛ وحرّفوا اقاويل الائمّة عن سننها المقصودة بها ، وتأوّلوا(١٠٠) تأويلات انساغت لهم معها الشناعات ، وجانبوا طريق الانصاف والحق . وذلك ان اصحاب ارسطوطاليس ، لما سمعوا قول اصحاب افلاطون في الابصار ، وانه انما يكون بخروج شيء من البصر ، قالوا ان الخروج انما يكون للجسم ، وهذا الجسم الذي زعموا انه يخرج من البصر ، امّا ان يكون هواء او ضوءاً او ناراً . وان كان هواء ، فان الهواء قد يوجد فيما بين البصر والمبصَر ، فما حاجة الى خروج هواء آخر ؟ وان كان ضياء ، فان الضياء ايضاً قد يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصَر ، فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه . وايضاً ، فانه وان كان ضياء ، فلمَ احتيج معه الى الضياء الراكد بين البصر والمبصَر؟ ولِمَ لا يغني هذا الضياء الخارج من البصر عن الضياء الذي يحتاج اليه في الهواء ؟ ولِمَ لا يبصر في الظلمة ، ان كان الذي يخرج من البصر هو ضياء ؟ وايضاً ، ان قيل أن الضياء الذي يخرج من البصر يكون ضعيفاً ، فلم لا يقوى اذا اجتمعت ابصار كثيرة بالليل على النظر الى شيء واحد ، كما نرى من ذلك من قوة الضوء عند اجتماع السرج(١٠١) الكثيرة ؟ وان كان ناراً ، فلم لا يحمي ولا يحرق ، مثل ما تفعله النار؟ ولم لا ينطفي في المياه ، كما تنطفي النار؟ ولم (لا) ينفذ الى اسفل كما ينفذ الى فوق ، وليس من شأن النار ان تنفذ الى الاسفل ؟ وايضاً ، ان قيل ان الذي يخرج عن البصر شيء آخر غير هذه الاشياء ، فلم لا يتلاقى ولا يتصادم عند مقابلة المناظر ، فيمنع الناظرين المتقابلين عن الادراك النظري ؟ هذه وما اشبهها(١٠٢) من الشناعات التي وقعت لهم ، عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصود القول ، وجريهم (١٠٣) الى الخروج الذي يقال في الاجسام .

ثم ان اصحاب افلاطون ، لمّا سمعوا اقوال اصحاب ارسطوطاليس في الابصار ، وانه انما يكون بالانفعال ، حرّفوا هذه اللفظة بان قالوا : ان الانفعال لا يخلو من تأثر(١٠٤) واستحالة ، وتغير في الكيفية . . وهذا الانفعال ، اما ان يكون في العضو الباصر ، او في الجسم المشفّ(١٠٥) الذي بين البصر والمبصَر . فان كان في العضو لزم ان

(٩٩) «ا» لمبصر ؛ «ب» المبصر .
(١٠٠) «ا» وتلولوا ؛ «ب» وتالولها .
(١٠١) «ا» السرج ؛ «ب» البرج .
(١٠٢) «ا» وما أشبهها ؛ «ب» وأشباهها .
(١٠٣) «ا» وجديهم ؛ «ب» وجدتهم ؛ «د» وجريهم .
(١٠٤) «ا» تأثر ؛ «ب» تأثير .
(١٠٥) «ا» المشف ؛ «ب» المشتق .

تستحيل الحدقة ، في آن واحد بعينه ، من الوان بلا نهاية ؛ وذلك محال ؛ اذ الاستحالة انما تكون ، لا محالة ، في زمان ومن شيء واحد بعينه ، الى شيء واحد بعينه محدود . وان كان يحصل في بعضه دون بعض ، لزم ان تكون تلك الاجزاء(١٠٦) مفصّلة متميّزة ؛ وليست كذلك . وان كان ذلك الانفعال يلحق الجسم المشفّ ، اعني الهواء الذي بين البصر والمبصَر ، لزم ان يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلاً للضدّين في وقت واحد معاً ، وذلك محال . هذه وما اشبهها من الشناعات التي اوردوها(١٠٧) .

ثم ان اصحاب ارسطو احتجوا على صحة ما ادعوه ، فقالوا : لو لم تكن الالوان وما يقوم مقامها ، محمولةً في الجسم المشفّ بالفعل ، لما ادرك(١٠٨) البصر الكواكب والاشياء البعيدة جدّاً ، في لحظة بلا زمان . فان الذي ينتقل لا بدّ من ان يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة . ونحن نلحظ الكواكب ، مع بُعد المسافة ، في الزمان الذي نلحظ فيه ما هو اقرب منها ، ولا يغادر ذلك شيئاً . فظهر(١٠٩) ، من هذه الجهـــة ، ان الهواء المشفّ يحمل الوان المبصرات ، فتؤدّي الى البصر . واحتجّ اصحاب افلاطون على صحة ما ادعوه من ان شيئاً ينبثّ ويخرج من البصر الى المبصَر فيلاقيه ، بان المبصرات ، متى كانت متفاوتة بالمسافات ، ادركنا ما هو اقرب دون ما هو ابعد ، والعلة في ذلك ان الشيء الخارج من البصر يدرك بقوّته(١١٠) ما يقرب منه ، ثم لا يزال يضعف(١١١) ، فيكون ادراكه اقلّ واقلّ ، حتى تفنى قوّته ، فلا يدرك ما هو بعيد عنه جدّاً البتة . ومما يؤكد هذه الدعوى ، انّا متى مددنا ابصارنا الى مسافة بعيدة ، واوقعناها(١١٢) على مبصَر ينجلي(١١٣) بضوء نار قريبة منه ، ادركنا ذلك المبصَر ، وان كانت المسافة التي بيننا وبينه مظلمة . فلو كان الامر على ما قاله ارسطو واصحابه ، لوجب ان يكون جميع المسافة التي بيننا وبين المبصَر مضيئاً ليحمل الالوان فتؤدي الى البصر . فلما وجدنا الجسم المتجلي من بُعد مبصراً ، علمنا ان شيئاً خرج من البصر وامتدّ ، وقطع الظلمة ، وبلغ(١١٤) المبصَر الذي تجلى بضوء

(١٠٦) «ا» الاجزاء ؛ «ب» الا خيرا .
(١٠٧) «ا» اوردوها ؛ «ب» اوردها .
(١٠٨) «ا» لما ادرك ؛ «ب» لا ادراك .
(١٠٩) «ا» فظهر ؛ «ب» فظاهر .
(١١٠) «ا» بقوته ؛ «ب» هو به .
(١١١) «ا» يضعف ؛ «ب» الضعيف .
(١١٢) «ا» فاوقعناها ؛ «ب» فاوقفناها ؛ «د» واوقعناها .
(١١٣) «ا» بضوء ؛ «ب» بصور .
(١١٤) «ا» وبلغ ؛ «ب» والبلغ .

ما ادركه. ولو كان كلا الفريقين ارخوا اعينهم(١١٥) قليلاً، وتوسطوا النظر وقصدوا(١١٦) الحق، وهجروا طريق العصبية، لعلموا ان الافلاطونيّين انما ارادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان.

وانما اضطرهم الى اطلاق لفظ «الخروج» ضرورةُ العبارة وضيق اللغة، وعدم لفظ يدل على اثبات القوى من غير ان يخيل الخروج الذي للاجسام. وان اصحاب ارسطوطاليس ايضاً ارادوا بلفظ «الانفعال» معنى غير معنى الانفعال الذي يكون في الكيفية مع الاستحالة والتغير. وظاهر ان الشيء الذي يشبه بشيء ما، تكون ذاته وانيّته(١١٧) غير المشبه به. ومتى نظرنا بعين النصفة في هذا الامر، علمنا ان ههنا قوة واصلة بين البصر والمبصَر؛ وان مَن شنع على اصحاب افلاطون في قولهم ان قوة ما تخرج من البصر فتلاقي المبصَر، فان قوله ان الهواء يحمل لون المبصر، فتؤديه الى البصر ليلاقيه(١١٨) مماساً، ليس بدون قولهم في الشناعة. فان كان ما يلزم اقاويل اولئك في اثبات القوة وخروجها، يلزم قول هؤلاء في حمل الهواء الالوان وابدائها الى الابصار. فظاهر ان هذه واشباهها معان لطيفة دقيقة(١١٩)، تنبّه لها المتفلسفون وبحثوا عنها، واضطرّهم الامر الى العبارة عنها بالالفاظ القريبة (١٢٠) من تلك المعاني؛ ولم يجدوا لها الفاظاً موضوعة مفردة(١٢١) يعبر عنها حقّ العبارة، من غير(١٢٢) اشتراك يعرض فيها. فلما كان ذلك كذلك، وجدوا(١٢٣) العائبون مقالاً، فقالوا: واكثر ما يقع من المخالفة انما يقع في امثال هذه المعاني للاسباب التي ذكرناها. وذلك لا يخلو من احد(١٢٤) امرين: اما لتخلف، واما لمعاندة. فاما ذو الذهن الصحيح والرأي السديد والعقل(١٢٥) الرصين المحكم الثابت(١٢٦)، اذا لم يتعمّد(١٢٧) التمويه او تعصّب او مغالبة، فقلّما يعتقد خلاف ان العالم اطلق لفظاً على سبيل

(١١٥) «ا» اعينهم؛ «ب» عينهم.
(١١٦) «ا» وقصدوا؛ «ب» وقصد.
(١١٧) «ا» وانيته؛ «ب» وآينة.
(١١٨) «ا» ليلاقيه؛ «ب» فيلاقي.
(١١٩) «ا» تنبه لها؛ «ب» نبه بها.
(١٢٠) «ا» الغريبة؛ «ب» القريبة.
(١٢١) «ب» ناقص [مفردة].
(١٢٢) «ب» ناقص [غير].
(١٢٣) الاصح: وجد.
(١٢٤) «ب» ناقص [احد].
(١٢٥) «ا» والعقل؛ «ب» والفعل.
(١٢٦) «ب» ناقص [المحكم الثابت]
(١٢٧) «ا» يتعمد «ب» يتعهد.

الضرورة ، عندما رام بيان امر غامض(١٢٨) وايضاح معنى لطيف(١٢٩) . فلا يخلو المتبصّر له عن اشتباه توقعه الالفاظ المشتركة والمستعارة .

تاسعاً — الاخلاق ، حسب رأي افلاطون وحسب رأي ارسطو

ومن ذلك ايضاً ، امر اخلاق النفس ، وظنّهم بان رأي ارسطو مخالف لرأي افلاطون . وذلك ان ارسطو يصرح في كتاب « نيقوماخيا » ان الاخلاق كلها عادات تتغير ، وانه ليس شيء منها بالطبع ؛ وان الانسان يمكنه ان ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتياد(١٣٠) والدربة . وافلاطون يصرح في كتاب « السياسة » وفي كتاب « بوليطيا » (١٣١) خاصة بان الطبع يغلب العادة ؛ وان الكهول حيثما(١٣٢) طبعوا على خلق ما ، يعسر زوالهم عنه ؛ وانهم متى قصدوا زوال ذلك الخلق عنهم ازدادوا فيه تمادياً . ويأتي على ذلك بمثال من الطريق : اذا نبت فيه الدغل والحشيش والشجر معوجّة ، متى قصد خلاء الطريق منها او ميل الشجر الى جانب آخر ، فانها اذا خلّيت سبيلها اخذت من الطريق اكثر مما كانت اخذت قبل ذلك .

وليس يشكّ احد ممن يسمع هاتين المقالتين ان بين الحكيمين في امر الاخلاق خلافاً .

وليس الامر ، في الحقيقة ، كما ظنوا . وذلك ان ارسطو ، في كتابه المعروف « بنيقوماخيا » انما يتكلم على القوانين المدنية ، على ما بيناه في مواضع عن شرحنا لذلك الكتاب . ولو كان الامر فيه ايضاً عـلى ما قاله فرفوريوس ، وكثير ممن بعده من المفسّرين ، انه يتكلم على الاخلاق ، فان كلامه على القوانين الخلقية والكلام القانوني ، ابدًا يكون كلياً ومطلقاً ، لا بحسب شيء آخر . ومن البيّن ان كل خلق ، اذا نُظر اليه مطلقاً ، علم انه يتنقّل ويتغيّر ، ولو بعسر ، وليس شيء من الاخلاق ممتنعاً عن التغيّر والتنقّل ، فان الطفل الذي نفسه تُعَدّ بالقوة ، ليس فيه شيء من الاخلاق بالفعل ، ولا من الصفات النفسانية . وبالجملة ، فان ما كان فيـه بالقوة ففيه تهيّؤ لقبول الشيء وضدّه . ومهما اكتسب احد الضدين يمكن زواله عن ذلك الضد المكتسب الى ضده ، الى ان تنقص البنية(١٣٣) ويلحقه نوع من الفساد، مثل

(١٢٨) «ا» غامض ؛ «ب» غليض .
(١٢٩) «ا» «ب» لا ؛ «د» فلا .
(١٣٠) «ا» بالاعتياد ؛ «ب» بالاعتبار .
(١٣١) «ا» «ب» القوسطي ؛ «د» بوليطيا .
(١٣٢) «ا» حيثما ؛ «ب» منها .
(١٣٣) «ا» المبنية ؛ «ب» البنية .

ما يعرض لموضوع الاعدام والملكات(١٣٤) ، فيتغير(١٣٥) بحيث لا يتغالبان(١٣٦) عليه . وذلك نوع من الفساد وعدم التهيؤ . فاذا كان ذلك كذلك ، فليس شيء من الاخلاق ، اذا نظر اليه مطلقاً بالطبع ، لا يمكن فيه التغيّر والتبدّل .

واما افلاطون ، فانه ينظر في انواع السياسات ، وايّها انفع ، وايّها اشد ضرراً . فينظر في احوال قابلي السياسات وفاعليها ، وايّها اسهل قبولاً ، وايّها اعسر . ولعمري ان من نشأ(١٣٧) على خلق من الاخلاق واتفقت له تقويته(١٣٨) ، يمكن بها من نفسه على خلق من الاخلاق ، فان زوال ذلك عنه يعسر(١٣٩) جداً . والعسر(١٤٠) غير الممتنع . وليس ينكر ارسطو ان بعض الناس يمكن فيه التنقّل(١٤١) من خلق الى خلق اسهل ، وفي بعضهم(١٤٢) اعسر ، على ما صرح به في كتابه المعروف « بنيقوماخيا(١٤٣) الصغير » ، فانه عدّ اسباب عسر التنقل من خلق الى خلق ، واسباب(١٤٤) السهولة ، كم هي ، وما هي ، وعلى ايّ جهة كل واحد من تلك الاسباب ، وما العلامات ، وما الموانع . فمن تأمل تلك الاقاويل حق التأمل ، واعطى كل شيء حقه ، عرف ان لا خلاف بين الحكيمين في الحقيقة ؛ وانما ذلك شيء يخيله الظاهر من الاقاويل عند ما ينظر واحد واحد منها على انفراد ، من غير ان يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول ، ومرتبة العلم الذي هو منه . وههنا اصل عظيم الغناء في تصور العلوم ، وخصوصاً في امثال هذه الموانع ، وهو انه(١٤٥) كما المادّة ، مهما كانت متصورة بصورة ما ثم حدثت فيها صورة أخرى ، صارت مع صورتها جميعاً مادة للصورة الثالثة الحادثة فيها ، كالخشب الذي له صورة(١٤٦) يباين بها سائر الاجسام ، ثم يجعل منها الواحاً ، ثم يجعل من الالواح سريراً . فان صورة السرير ، من حيث حدثت في الالواح مادة لها ، وفي الالواح ، التي هي مادة بالاضافة الى صورة السرير ، صور كثيرة ، مثل الصور اللوحية والصور الخشبية والصور النباتية وغيرها من الصور القديمة.

---

(١٣٤) «ا» والملكات ؛ «ب» والمكان .
(١٣٥) «ا» فيتغير ؛ «ب» فيصير .
(١٣٦) «ا» يتغالبان ؛ «ب» يتعاقبان .
(١٣٧) «ا» نشأ ؛ «ب» يشاء .
(١٣٨) «ا» تقويته ؛ «ب» تربيته .
(١٣٩) «ا» يعسر ؛ «ب» بعيد .
(١٤٠) «ا» والعسر ؛ «ب» الى العسر .
(١٤١) «ا» التنقل : ؛ «ب» السفل .
(١٤٢) «ا» «ب» وبعضهم ؛ «د» وفي بعضهم .
(١٤٣) «ا» بنيقوماخيا ؛ «ب» بنيقوماسن .
(١٤٤) «ا» واسباب ؛ «ب» باسباب .
(١٤٥) كما المادة = كما إن .
(١٤٦) «ا» له صورة ؛ «ب» وصورة .

كذلك منها كانت النفس المتخلّقة ببعض الاخلاق ، ثم تكلفت اكتساب(١٤٧) خلق جديد ، كان الاخلاق التي معها كالاشياء الطبيعية لها ، وهذه المكتسبة الجديدة ، اعتيادية(١٤٨) ، ثم ان مرّت على هذه ودامت على اكتساب خلق ثالث ، صارت تلك بمنزلة الطبيعية ، وذلك بالاضافة الى هذه الجديدة المكتسبة .

فمها(١٤٩) رأيت افلاطون او غيره يقول : ان من الاخلاق ما هي طبيعية ، ومنها ما هي مكتسبة ، فاعلم ما ذكرناه ، وتفهمه من فحوى كلامهم ، لئلا يشكل عليك الامر ؛ فظن ان من الاخلاق ما هي طبيعية بالحقيقة ، لا يمكن زوالها . فان ذلك شنيع جداً . ونفس اللفظ يناقض معناه اذا تؤمّل فيه جداً(١٥٠) .

عاشراً — مسألة المعرفة : مسألة المثل عند افلاطون ، وموقف ارسطو منها

ومن ذلك ايضاً ، ان ارسطوطاليس قد اورد في كتاب « البرهان » شكاً ان الذي يطلب علماً ما ، لا يخلو من احد الوجهين : فانه ، اما ان يطلب ما يجهله ، او ما يعلمه . فان كان يطلب ما يجهله ، فكيف يوقن(١٥١) في تعلمه انه هو الذي كان يطلبه ؟ وان كان يطلب ما يعلمه ، فطلبه علماً(١٥٢) ثانياً فضلٌ لا يحتاج اليه . ثم احدث(١٥٣) الكلام في ذلك الى ان قال : ان الذي يطلب علم شيء من الاشياء ، انما يطلب في شيء آخر ما قد وجد في نفسه على التحصيل ، مثل ان المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس ، والذي يطلب الخشبة ، هل هي مساوية او غير مساوية* ، انما يطلب ما لها منها على التحصيل . فاذا وجد احدهما فكأنه يذكر ما كان موجوداً في نفسه ؛ ثم ان كانت مساوية ، فبالمساواة ؛ وان كانت غير مساوية ، فبغير المساواة .

وافلاطون بيّن في كتابه المعروف بـ « فاذن » ان التعلّم تذكر ، واتى على ذلك الحجج يحكيها عن سقراط في مسائلاته ومجاوباته في امر المساوي والمساواة ؛ وان المساواة هي التي تكون في النفس ، وان المساوي ، مثل الخشبة او غيرها مما تكون مساوية لغيرها متى احس بها الانسان ، تذكّر المساواة التي كانت في النفس ؛ فعلم ان هذا المساوي انما كان مساوياً بمساواة شبيهة بالتي في النفس . وكذلك سائر ما يتعلّم ، انما يتذكر ما في النفس . والله اعلم .

(١٤٧) «ا» اكتساب ؛ «ب» باكتساب .
(١٤٨) «ا» اعتيادية ؛ «ب» اعتبارية .
(١٤٩) «ا» فهما ؛ «ب» فيما .
(١٥٠) «ا» جداً ؛ «ب» توحيداً ؛ «د» فيه جداً .
(١٥١) «ا» يوقف ؛ «ب» يوقن .
(١٥٢) «ا» «ب» فطلب علمه ؛ «د» فطلبه علماً .
(١٥٣) «ا» احدث ؛ «ب» اجذب .
* يضاف : لخشبة أخرى — لتوضيح المعنى

النفس ومصيرها

وقد ظنّ اكثر الناس ، من هذه الاقاويل ، ظنوناً مجاوزة عن الحد . اما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن ، فقد افرطوا في تأويل هذه الاقاويل ، وحرّفوها عن سننها ، واحسنوا الظنّ بها ان اجرُوها مجرى البراهين ؛ ولم يعلموا ان افلاطون انما يحكي هذا عن سقراط على سبيل مَن يروم تصحيح امر خفيّ بعلامات ودلائل. والقياس بعلامات لا يكون برهـاناً ، كما علّمناه الحكيم ارسطو في « انولوطيقا الأولى والثانية » . — واما المدافعون(١٥٤) لها ، فقد افرطوا ايضاً في التشنيع ، وزعموا ان ارسطو مخالف له في هذا الرأي ، واغفلوا قوله في اوّل كتاب « البرهان » حيث ابتدأ فقال : كل تعليم وكل تعلّم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود . ثم قال بعد قليل : وقد يتعلم الانسان بعض الاشياء وقد كان علمه من قبل قديماً ، وبعض الاشياء(١٥٥) تعلّمها يحصل من حيث تعلّمها معاً . مثال ذلك : جميع الاشياء الموجودة تحت الاشياء الكلية .

فليت شعري ، هل يغادر معنى هذا القول ما قاله افلاطون شيئاً ، سوى ان العقل المستقيم والرأي السديد والميل الى الحق والانصاف معدوم في الاكثرين من الناس ! فمن تأمّل حصول المقدّمات الأولى(١٥٦) وحال التعلّم تأمّلاً شافياً ، علم انه لا يوجد بين رأيي الحكيمين ، في هذا المعنى ، خلاف ولا تباين ولا مخالفة . ونحن نومئ الى طرف منه يسير بمقدار ما يتبين به هذا المعنى ليزول الشك الواقع فيه .

رأي الفارابي في المعرفة وفي النفس

فنقول : من البيّن الظاهر ان للطفل نفساً عالمة بالقوة ، ولها الحواس آلات الادراك . وادراك الحواس انما يكون للجزئيات ؛ وعن الجزئيات تحصل الكليات ، والكليات هي التجارب على الحقيقة . غير ان من التجارب ما يحصل عن قصد . وقد جرت العادة ، بين الجمهور ، بان يسمّى التي تحصل من الكليات عن قصد متقدّمة التجارب . فاما التي تحصل من الكليات للانسان لا عن قصد ، فاما ان لا يوجد لها اسم عند الجمهور ، لانهم لا يعنونه(١٥٧) ؛ واما ان يوجد لها اسم عند العلماء ، فيسمّونها اوائل المعارف ومبادئ البرهان(١٥٨) وما اشبهها من الاسماء .

(١٥٤) «ا» الدافعون ؛ «ب» الدابقون .
(١٥٥) «ا» تعلمها ؛ «ب» تعليمهم .
(١٥٦) «ا» الاولى ؛ «ب» الاول .
(١٥٧) «ا» يعنونه ؛ «ب» يعنوا به .
(١٥٨) «ا» البرهان ؛ «ب» البراهين .

وقد بيّن ارسطو في كتاب «البرهان» ان من فقد حسّاً ما فقد فَقَدَ علماً ما . فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس . ولما كانت المعارف انما حصلت في النفس عن غير قصد اولاً فاولا(١٥٩) ، فلم يتذكر الانسان ، وقد حصل جزء جزء(١٦٠) منها . فلذلك قد يتوهم اكثر الناس انها لم تزل في النفس ، وانها تعلم طريقاً غير الحس . فاذا حصلت من هذه التجارب في النفس، صارت النفس عاقلة، اذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب . ومهما كانت هذه التجارب اكثر ، كانت النفس اتمّ عقلاً . ثم ان الانسان ، مهما قصد معرفة شيء من الاشياء، اشتاق الى الوقوف على حال من احوال ذلك الشيء ، وتكلّف الحاق ذلك الشيء في حالته(١٦١) تلك بما تقدم معرفته(١٦٢) . وليس ذلك الا طلب ما هو موجود في نفسه من ذلك الشيء ، مثل انه متى اشتاق الى معرفة شيء من الاشياء ، هل هو حيّ ام ليس بحي . وقد(١٦٣) تقدم فحصل في نفسه معنى الحي ومعنى غير الحي . فانه يطلب بذهنه او بحسه او بهما جميعاً(١٦٣) احد المعنيين ، فاذا صادفه ، سكن عنده واطمأن به والتذّ بما زال عنه من اذى الحيرة والجهل . وهذا ما قاله افلاطون : ان التعلم تذكر ، وان التفكر(١٦٤) هو تكلّف العلم ، والتذكر تكلف الذكر . والطالب مشتاق متكلّف ؛ فمهما(١٦٥) وجد مُهمّاً قصد معرفته دلائل وعلامات ومعاني ما كان في نفسه قديماً، فكأنه يتذكر عند ذلك ، كالناظر الى جسم يشبه بعض اعراضه بعض اعراض(١٦٦) جسم آخر كان قد عرفه وغفل عنه ، فيتذكره بما ادركه من شبيهه . وليس للعقل فعل مخصّ(١٦٧) به دون الحس سوى ادراك جميع الاشياء والاضداد ، وتوّهم احوال الموجودات على غير ما هي عليه . فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ، ومن حال الموجود القبيح قبيحاً ، ومن حال الموجود الجميل جميلا ، وكذلك سائرها . واما العقل ، فانه قد يدرك من حال كل موجود ما قد ادركه الحسّ، وكذلك ضدّه، فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً ومتفرقاً معا ، ومن حال الموجود المتفرق متفرقا ومجتمعاً معاً ، وكذلك سائر ما اشبهها .

---

(١٥٩) «أ» فاولا ؛ «ب» ولا .
(١٦٠) «أ» جزء جزء ؛ «ب» حيز وحيز
(١٦١) «أ» جلالته ؛ «ب» جلالته ؛ «د» حالته .
(١٦٢) «أ» معرفته ؛ «ب» تعريفه .
(١٦٣) «ب» الكلام [وقد تقدم ..... جميعاً] ناقص .
(١٦٤) «أ» التفكر ؛ «ب» التذكر.
(١٦٥) «أ» فهما ؛ «ب» فيا .
(١٦٦) «ب» ناقص [بعض اعراض] .
(١٦٧) «أ» فعل فحص ؛ «ب» يخص .

فمن تامل ما وضعناه(١٦٨) على سبيل الايجاز بما قد بالغ الحكيم ارسطو في وصفه، في آخر كتاب « البرهان » وفي كتاب « النفس »، وقد شرحه المفسرون واستقصوا امره، علم ان الذي ذكره الحكيم في اول كتاب البرهان » وحكيناه في هذا القول، قريب مما قاله افلاطون في كتاب « فاذن »، الا ان بين الموضوعين خلافا، وذلك ان الحكيم ارسطو يذكر ذلك عندما يريد ايضاح امر العلم والقياس. واما افلاطون فانه يذكره (١٦٩) عندما يريد ايضاح امر النفس. ولذلك اشكل(١٧٠) على اكثر من ينظر في اقاويلهما. وفيما اوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل.

حادي عشر ـ قدم العالم وحدوثه

ومن ذلك ايضاً امر العالم وحدوثه؛ وهل له صانع هو علته الفاعلية(١٧١)، ام لا. ومما يظن بارسطوطاليس أنه يرى ان العالم قديم، وبافلاطون انه يرى ان العالم محدَث (١٧٢).

فاقول: ان الذي دعى هؤلاء الى هذا الظن القبيح المستنكر بارسطوطاليس الحكيم، هو ما قاله في كتاب « طوبيقا » انه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن ان يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة، مثال ذلك: هذا العالم قديم ام ليس بقديم. وقد وجب على هؤلاء المختلفين، اما اولا، فبانّ ما يؤتى به على سبيل(١٧٣) المثال لا يجري مجرى الاعتقاد؛ وايضاً فان غرض ارسطو في كتاب « طوبيقا » ليس هو بيان امر العالم، لكن غرضه امر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة. وكان قد وجد اهل(١٧٤) زمانه يتناظرون في امر العالم: هل هو قديم ام محدث، كما كانوا يتناظرون في اللذة، هل هي خير ام شرّ، وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة بقياسات ذائعة. وقد بيّن ارسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه، ان المقدّمة المشهورة لا يراعي فيها الصدق والكذب، لان المشهور بما كان كاذباً، ولا(١٧٥) يطرح في الجدل لكذبه، وربما كان صادقاً، فيستعمل لشهرته في الجدل،

(١٦٨) «أ» وصفناه؛ «د» وضمناه.
(١٦٩) «أ» يذكره عند؛ «ب» يذكر وما يذكره.
(١٧٠) «أ» «ب» ما اشكل؛ «د» اشكل.
(١٧١) «أ» علته الفاعلية؛ «ب» علة الفاعلة.
(١٧٢) «أ» محدث؛ «ب» حادث.
(١٧٣) «أ» سبيل؛ «ب» نيل.
(١٧٤) «أ» اهل؛ «ب» واهل.
(١٧٥) «أ» «ب» لا؛ «د» ولا.

ولصدقه في البرهان . فظاهر انه لا يمكن ان ينسب اليه الاعتقاد بان(١٧٦) العالم قديم بهذا المثال الذي اتي(١٧٧) به في هذا الكتاب .

ومما دعاهم الى ذلك الظن ايضا ، ما(١٧٨) يذكره في كتاب « السماء والعالم » ان الكل ليس له بدؤ زماني ، فيظنون عند ذلك انه يقول بقدم العالم . وليس الامر كذلك . اذ قد تقدم فبيّن في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والالهية ، ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك ، وعنه يحدث . وما يحدث عن الشيء(١٧٩) لا يشتمل ذلك الشيء . ومعنى قوله « ان العالم ليس له بدؤ زماني » ، انه لم يتكوّن اولا فاولا باجزائه ، كما(١٨٠) يتكوّن البيت مثلا ، او الحيوان الذي يتكوّن اولا فاولا باجزائه(١٨٠) ، فان اجزاءه يتقدم بعضها بعضاً في الزمان . والزمان حادث عن حركة الفلك . فمحال ان يكون لحدوثه بدؤ زماني . ويصح(١٨١) بذلك انه انما يكون عن ابداع الباري ، جل جلاله ، اياه دفعة بلا زمان ؛ وعن حركته(١٨٢) حدث الزمان .

ومن نظر في اقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف « باثولوجيا » لم يشتبه عليه امره في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم . فان الامر في تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى . وهناك تبين ان الهيولى ابدعها الباري ، جل ثناؤه ، لا عن شيء ؛ وانها تجسمت عن الباري ، سبحانه ، وعن ارادته ؛ ثم ترتبت . وقد بيّن في « السماع الطبيعي » ان الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق ؛ وكذلك في العالم جملته . يقول في كتاب « السماء والعالم » : ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لاجزاء العالم(١٨٣) بعضها مع بعض .»

وقد بين هناك ايضا امر العلل ، كم هي ، واثبت(١٨٤) الاسباب الفاعلة . وقد بين هناك ايضا امر المكوّن والمحرّك ، وانه غير المتكوّن وغير المتحرّك . وكما ان افلاطون بين في كتابه المعروف « بطيماوس » ان كل متكوّن فانما يكون عن علة مكوّنة له اضطرارًا ، وان المتكوّن لا يكون علة لكون ذاته . كذلك ارسطوطاليس

---

(١٧٦) «ا» بان ؛ «ب» ان .
(١٧٧) «ا» اتي ؛ «ب» يأتي .
(١٧٨) «ا» ما ؛ «ب» من .
(١٧٩) «ب» ناقص [وما يحدث عن] .
(١٨٠) «ب» ناقص [كما يتكون ... باجزائه] .
(١٨١) «ا» ويصح ؛ «ب» وصحيح .
(١٨٢) «ا» وعن حركته ؛ «ب» وحركته .
(١٨٣) «ا» لاجزاء العالم ؛ «ب» لاجزائه .
(١٨٤) «ا» واثبت «ب» ناقص [واثبت] .

بين في كتاب « اثولوجيا » ان الواحد موجود في كل كثرة ، لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا يتناهى ابدا البتة . وبرهن على ذلك براهين واضحة ، مثل قوله ان كل واحد من اجزاء(١٨٥) الكثير ، اما ان يكون واحداً واما ان لا يكون واحداً ، فان لم يكن واحداً لم يخلُ من ان يكون اما كثيرا واما لا شيء(١٨٦) ؛ وان كان لا شيء لزم ان لا(١٨٧) يجتمع منها كثرة ، وان كان كثيرا فما الفرق بينه وبين الكثرة ؟ ويلزم ايضا من ذلك ان ما (لا) يتناهى اكثر مما لا يتناهى . ثم بيّن ان ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو(١٨٨) لا واحد الا بجهة وجهة ؛ فاذا لم يكن في الحقيقة واحدا ، بل كان كل واحد(١٨٩) فيه موجودا ، كان الواحد غيره وهو غير الواحد . ثم بيّن ان الواحد الحق هو الذي افاد سائر الموجودات الواحدية . ثم بيّن ان الكثير بعد الواحد ، لا محالة . وان الواحد تقدّم الكثرة . ثم بيّن ان كل كثرة تقرب من الواحد الحق كان اول كل كثرة مما يبعد عنه ؛ وكذلك بالعكس . ثم يترقى ، بعد تقديمه هذه المقدمات ، الى القول في اجزاء العالم ، الجسمانية منها والروحانية ؛ ويبين بيانا شافيا انها كلها حدثت عن ابداع الباري لها ؛ وانه ، عز وجل ، هو العلة الفاعلة ، الواحد الحق ، ومبدع كل شيء ، على حسب ما بيّنه افلاطون في كتبه في الربوبية ، مثل « طيماوس » و« بوليطيا » وغير ذلك من سائر اقاويله. وايضا فان «حروف(١٩٠) ارسطوطاليس فيما بعد الطبيعة » انما يترقى فيها من الباري ، جل جلاله ، في حرف « اللام » ، ثم ينحرف راجعا في بيان صحة ما تقدم من تلك المقدمات ، الى ان يسبق فيها ، وذلك مما لا يعلم انه يسبقه اليه من قبله ولم يلحقه من بعده الى يومنا هذا . فهل تظن بمن هذا سبيله انه يعتقد نفي الصانع وقدم العالم ؟

ولامونيوس(١٩١) رسالة مفردة في ذكر اقاويل هذين الحكيمين في اثبات الصانع ، استغنينا(١٩٢) ، لشهرتها ، عن احضارنا اياها في هذا الموضوع . ولولا ان هذا الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الاوسط ، فتى(١٩٣) ما تنكبناه كنا كمن ينهى عن خلق ويأتي بمثله ؛ لافرطنا في القول وبيّنا انه ليس لاحد من اهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق ، من العلم بحدوث العالم واثبات

(١٨٥) «ا» اجزاء ؛ «ب» اجزائه .
(١٨٦) «ا» لا شيئاً ؛ «ب» لا شيء .
(١٨٧) «ب» ناقص [لا] .
(١٨٨) «ا» فهو واحد ولا واحد ؛ «ب» وهو واحد ولاحد ؛ «د» فهو لا واحد .
(١٨٩) «ا» «ب» الواحد ؛ «د» كل واحد .
(١٩٠) «ا» حروف ؛ «د» حرف ؛ «ب» ناقص [حرف] .
(١٩١) «ا» «ب» ولايونيوس ؛ «د» ولامونيوس .
(١٩٢) «ا» استغنينا ؛ «ب» استغناه .
(١٩٣) «ا» فتى ما ؛ «ب» وما .

الصانع له وتلخيص امر الابداع ، ما لارسطوطاليس ، وقبله لافلاطون ، ولمن يسلك سبيلهما . وذلك ان كل ما يوجد من اقاويل العلماء ، من سائر المذاهب والنحل ، ليس يدل على التفضيل الا على قدم الطبيعة وبقائها(١٩٤) . ومن احبّ الوقوف على ذلك ، فلينظر في الكتب المصنفة في المبدآت والاخبار المرويّة فيها ، والاثار المحكيّة عن قدمائهم ، ليرى الاعاجيب عن قولهم بانه كان في الاصل ماء ، فتحرك ، واجتمع زبد(١٩٥) ، وانعقد منه الارض ، وارتفع منه الدخان ، وانتظم منه السماء . ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الامم ، مما يدل جميعه على الاستحالات والتغاير ، التي هي اضداد الابداع . وما يوجد لجميعهم مما سيؤول اليه امر السموات والارضين من طيها(١٩٦) ولفها(١٩٧) وطرحها في جهنم وتبديدها(١٩٨) ؛ وما اشبه ذلك مما لا يدل شيء منه علي التلاشي المحض . ولولا ما انقذ الله اهل العقول والاذهان بهذين الحكيمين ، ومَن سلك سبيلهما ممن وضّحوا امر الابداع بحجج واضحة مقنعة ، وانه ايجاد الشيء لا عن شيء ، وان كل ما يتكوّن من شيء ما فانه يُفسد ، لا محالة ، الى ذلك الشيء ؛ والعالم مبدع من غير شيء ، فمآله الى غير شيء ؛ فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوّة منها ، وخصوصا ما لهما في الربوبية وفي مبادئ الطبيعة ، لكان الناس في حيرة ولبس . غير ان لنا في هذا الباب طريقاً نسلكه يتبين به امر تلك الاقاويل الشرعية ، وانها على(١٩٩) غاية السداد والصواب :

وهو ان الباري ، جل جلاله ، مدبر جميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من اجزاء العالم ، على سبيل الذي بيناه في العناية ، من ان العناية الكلية شائعة في الجزئيات ، وان كل شيء من اجزاء العالم واحواله موضوع باوقف المواضع واتقنها ، على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الاعضاء وما اشبهها من الاقاويل الطبيعية ، وكل امر من الامور التي بها قوامه موكول الى من يقوم بها ضرورة على غاية الاتقان والاحكام الى ان يترقى من الاجزاء الطبيعية الى البرهانيات والسياسيات والشرعيات . والبرهانيات موكولة الى اصحاب الاذهان الصافية والعقول المستقيمة ، والسياسيات موكولة(٢٠٠) الى ذوي الاراء(٢٠١) السديدة ؛

(١٩٤) «ا» وبقائها ؛ «ب» ونقاب .
(١٩٥) «ا» زيد ؛ «ب» الزيد .
(١٩٦) «ا» مطيها ؛ «ب» طيها .
(١٩٧) «ا» ولفها ؛ «ب» ونشفها .
(١٩٨) «ا» وتبديدها ؛ «ب» وبدليل .
(١٩٩) «ب» ناقص [على] .
(٢٠٠) «ا» موكولة ؛ «ب» ناقص [موكولة] .
(٢٠١) «ب» ناقص [الآراء ... الى ذوي] .

والشرعيات موكولة الى ذوي(٢٠١) الالهامات الروحانية . واعمّ هذه كلها الشرعيات ، والفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين . ولذلك لا يواخذون بما(٢٠٢) لا يطيقون تصوره .

فان من تصوّر في امر المبدع الاول انه جسم ، وانه يفعل بحركة وزمان ، ثم لا يقدر ، بذهنه ، على تصوّر ما هو الطف من ذلك واليق به ، ومهما توهّم انه غير جسم ، وانه يفعل فعلاً بلا حركة وزمان(٢٠٣) ، لا يثبت في ذهنه(٢٠٤) معنى متصوّر البتّة . وان أجبر على ذلك زاد غياً وضلالاً ؛ وكان فيما يتصوره ويعتقده(٢٠٥) معذورًا مصيباً . ثم يقدر بذهنه على ان يعلم انه غير جسم ، وان فعله بلا حركة ؛ غير انه لا يقدر على تصور انه لا في مكان ؛ وان اجبر(٢٠٦) على ذلك وكلّف تصوّره تبلّد ، فانه يترك على حاله ولا يساق الى غيرها . وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء ، ويفسد(٢٠٧) لا الى شيء ؛ فلذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوّره وادراكه وتفهّمه ، لا يجوز ان ينسب شيء من ذلك فيما هو في موضعه الى الخطأ والوهي ؛ بل كل ذلك صواب مستقيم . فطرق البراهين الحقيقة منشأها من عند الفلاسفة الذين مقدّمهم هذان الحكيمان ، اعني افلاطون وارسطوطاليس :

واما طريق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع ، فنشأها من عند اصحاب الشرائع الذين عوّضوا بالابداع الوحي والالهامات . ومن كان هذا سبيله ومحلّه من ايضاح الحجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق ، وكان اقاويله في كيفية الابداع وتلخيص معناه(٢٠٨) باقاويل هذين الحكيمين ، فستنكر(٢٠٩) ان يظن بهما فساداً يعتري ما يعتقدانه ، وان رأييهما مدخولان فيما يسلكانه .

---

(٢٠١) «ب» ناقص [الأراء ... الى ذوي]
(٢٠٢) «ا» «ب» ما ؛ «د» بما .
(٢٠٣) «ا» وزمان ؛ «ب» ناقص [وزمان] .
(٢٠٤) «ا» ذهنه ؛ «ب» وهمه .
(٢٠٥) «ا» «ب» يعتقده ؛ «د» ويعتقده .
(٢٠٦) «ا» «ب» اجيز ؛ «د» اجبر .
(٢٠٧) «ا» ويفسد ؛ «ب» ويقدر .
(٢٠٨) «ب» ناقص [معناه] .
(٢٠٩) «ا» فستنكر ؛ «ب» فن المستنكر .

ثاني عشر – المثل الافلاطونية وموقف ارسطو منها

ومن ذلك ، الصور (٢١٠) والمثل التي تنسب الى افلاطون انـه يثبتها ، وارسطو على خلاف رأيه فيها . وذلك ان افلاطون ، في كثير من اقاويله ، يومئ الى ان للموجودات صوراً مجردة في عالم الاله ، وربما يسميها « المثل الالهية » ؛ وانها لا تدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ؛ وان الذي يدثر ويفسد انما هي هذه الموجودات التي هي كائنة . وارسطو ذكر في « حروفه » فيما بعد الطبيعة ، كلاماً شنّع فيه على القائلين « بالمثل » « والصور » التي يقال انها موجودة قائمة في عالم الاله ، غير فاسدة؛ وبيّن ما يلزمها من الشناعات ، انه يجب ان هناك خطوطاً وسطوحاً وافلاكاً ، ثم توجد حركات من الافلاك والادوار ، وانه يوجد هناك علوم ، مثل علم النجوم وعلم الالحان ، واصوات موءتلفة واصوات غير(٢١١) موءتلفة ، وطب وهندسة ، ومقادير مستقيمة وأخر معوجة ، واشياء حارة وأشياء باردة ، وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة ، وكليات وجزئيات ، ومواد وصور ، وشناعات اخر ، ينطق بها في تلك الاقاويل ، ما يطول بذكرها هذا القول . وقد استغنينا ، لشهرتها ، عن الاعادة ، مثل ما فعلنا بسائر الاقاويل حيث اومأنا اليها والى اماكنها ، وخلّينا ذكرها بالنظر فيها والتأويل لها لمن يلتمسها من مواضعها(٢١٢) . فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التي ، اذا سلكها طالب الحق ، لم يضل فيها ، وامكنه الوقوف على حقيقة المراد باقاويل هذين الحكيمين ، من غير ان ينحرف عن سواء السبيل الى ما تخيّله(٢١٣) الالفاظ المشكلة .

وقد نجد(٢١٤) ان ارسطو ، في كتابه في الربوبية المعروف بـ« اثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ، ويصرح بانها موجودة في عالم الربوبية . فلا تخلو هذه الاقاويل ، اذا اخذت على ظاهرها ، من احدى ثلاث حالات(٢١٥) : اما ان يكون بعضها متناقضة(٢١٦) بعضها ؛ واما ان يكون بعضها(٢١٧) لارسطو وبعضها ليس له ؛ واما ان يكون لها معان وتأويلات تتّفق بواطنها وان اختلف ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق . فاما ان يظن بارسطو ، مع براعته وشدّة يقظته(٢١٨) وجلاله هذه

---

(٢١٠) «ا» الصور ؛ «ب» الصورة .
(٢١١) «ا» غير موتلفة ؛ «ب» غير ملتفة .
(٢١٢) «ا» مواضعها ؛ «ب» مواضع .
(٢١٣) «ا» تخيله ؛ «ب» يحتله .
(٢١٤) «ا» نجد ان ؛ «ب» يجان .
(٢١٥) «ا» حالات ، «ب» حلال .
(٢١٦) «ب» ناقص [متناقضة] .
(٢١٧) «ب» ناقص [واما ان يكون بعضها] .
(٢١٨) «ا» ينقظه ؛ «ب» سقط ؛ «د» يقظة .

المعاني عنده ، اعني الصور الروحانية ، انه يناقض نفسه في علم واحد — وهو العلم الربوبي — فبعيد ومستنكر . واما ان بعضها لارسطو وبعضها ليس له ، فهو ابعد جداً ، اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من ان يظنّ ببعضها انه منحول . فبقي ان يكون لها تأويلات ومعان ، اذا كُشف عنها ، ارتفع الشك والحيرة .

فنقول انه ، لما كان الباري ، جلّ جلاله ، بانيّته(٢١٩) وذاته ، مبايناً لجميع ما سواه ، وذلك لانه (٢٢٠) بمعنى اشرف وافضل واعلى ، بحيث لا يناسبه في انيّته ولا يشاكله(٢٢١) ولا يشابهه حقيقةً ولا مجازًا ، ثم مع ذلك لم يكن بدّ من وصفه واطلاق لفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه ، فان من الواجب الضروري ان يُعلم ان مع كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه، معنى بذاته بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة . وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى ، حتى اذا قلنا انه موجود ؛ علمنا مع ذلك ان وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه . واذا قلنا انه حي(٢٢٢) ؛ علمنا انه حي بمعنى اشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه . وكذلك الامر في سائرها. ومهما استحكم هذا المعنى(٢٢٣) وتمكّن من ذهن المتعلّم للفلسفة التي بعد الطبيعيات (٢٢٤) ، سهل عليه تصوّر ما يقوله افلاطون وارسطوطاليس ومن سلك سبيلهما .

فنرجع الآن الى حيث فارقناه ؛ فنقول : لما كان الله تعالى حياً مُوجداً(٢٢٥) لهذا العالم بجميع ما فيه ، فواجب ان يكون عنده صُور ما يريد ايجاده في ذاته، جلّ الله من اشتباه(٢٢٦) .

وايضاً ، فان ذاته ، لما كانت باقية ، لا يجوز عليه التبدّل والتغيّر . فما هو بحيّزه(٢٢٧) ايضاً كذلك باقٍ غير داثر(٢٢٨) ولا متغير . ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد ، فما الذي كان يوجده ؟ وعلى اي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت انّ من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد ، لزمه ان يقول(٢٢٩) بان ما يوجده انما يوجده جزافاً وتنحّساً وعلى غير قصد ؛ ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته . وهذا من اشنع الشناعات .

(٢١٩) «ا» بانيته ؛ «ب» ماهية .
(٢٢٠) «ا» «ب» له ؛ «د» لانه .
(٢٢١) «ا» يشاكله ولا ؛ «ب» ناقص [يشاكله ولا] .
(٢٢٢) «ا» حي ؛ «ب» هي .
(٢٢٣) «ا» المعنى ؛ «ب» ناقص [المعنى] .
(٢٢٤) «ا» الطبيعيات ؛ «ب» الطبيعة .
(٢٢٥) «ا» موجداً ؛ «ب» مريداً .
(٢٢٦) «ا» الاشتباه ؛ «ب» الاشياء ؛ «د» اشتباه .
(٢٢٧) «ا» حيزه ؛ «ب» حيرة ؛ «د» بحيزة .
(٢٢٨) «ا» مدثر ؛ «ب» داثر .
(٢٢٩) «ا» ان يقول ؛ «ب» القول .

فعلى هذا المعنى ينبغي(٢٣٠) ان تعرف وتصوّر اقاويل اولائك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية ؛ لا على انها اشباح قائمة في اماكن اخر خارجة عن هذا العالم . فانها متى(٢٣١) تصوّرت على هذا السبيل ، يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية ، كلها كأمثال هذا العالم . وقد بيّن الحكيم ارسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في « الطبيعيات » . وشرح المفسّرون اقاويله بغاية الايضاح . وينبغي ان تتدبّر هذا الطريق الذي ذكرناه مراراً كثيرة في الاقاويل الالهية ؛ فانه عظيم النفع وعليه المعوّل(٢٣٢) في جميع ذلك ، وفي اهماله الضرر الشديد . وان تعلم(٢٣٣) ، مع ذلك ، ان الضرورة تدعو الى اطلاق الالفاظ الطبعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة ، العالية عن جميع الاوصاف ، المتباينة عن جميع الامور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي . فانه ان قصد لاختراع الفاظ اخر واستئناف وضع لغات ، سوى ما هي مستعملة ، لما كان يوجد السبيل الى الفاظه ، ويتصوّر منها غير ما باشرته الحواسّ . فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك ، اقتصرنا على ما يوجد من الالفاظ ، واوجبنا على انفسنا الاخطار بالبال ان المعاني الالهية التي يُعبر عنها بهذه الالفاظ ، هي بنوع اشرف وعلى غير ما نتخيلّه ونتصوّره .

ومما يجري هذا المجرى ، اقاويل افلاطون في كتاب « طيماوس » من كتبه في امر النفس والعقل ؛ وان لكل واحد منهما عالماً سوى عالم الآخر ، وان تلك العوالم متتالية ، بعضها اعلى وبعضها اسفل . وسائر ما قال مما اشبه ذلك . ومن الواجب ان نتصور منها شبه ما ذكرناه ، انه انما يريد بعوالم العقل حيّزه(٢٣٤) . وكذلك بعوالم النفس . لا ان للعقل مكاناً وللنفس مكاناً وللباري تعالى مكاناً ، بعضها اعلى وبعضها اسفل ؛ كما يكون للاجسام . فان ذلك(٢٣٥) مما يستنكره المبتدئون بالتفلسف ، فكيف(٢٣٦) المرتاضون بها ؟ وانما يريد بالاعلى والاسفل الفضيلة والشرف ، لا المكان السطحي . وقوله « عالم العقل » انما هو ، على ما يقال ، عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب ؛ ويراد بذلك حيز كل واحد منها .

وكذلك ما قاله من افاضة النفس على الطبيعة ، وافاضة العقل على النفس ؛ انما

---

(٢٣٠) «ا» ينبغي ؛ «ب» يبقى .
(٢٣١) «ب» ناقص [متى] .
(٢٣٢) «ا» المعوّل ؛ «ب» المقول .
(٢٣٣) «ا» مع ؛ «ب» من .
(٢٣٤) «ا» حيزه ؛ «ب» ضره .
(٢٣٥) «ا» ذلك ؛ «ب» كذلك .
(٢٣٦) «ا» فكيف ؛ «ب» فيكون .

اراد به افاضة(٢٣٧) العقل بالمعونة(٢٣٨) في حفظ الصور الكلية عند احساس النفس بمفصّلاتها ، والتفصيل عند احساسها بمجتمعاتها وتحصيلاتها(٢٣٩) ما يودعه اياها من الصور الدائرة الفاسدة . وكذلك سائر ما يجري مجراها من معونة العقل للنفس . واراد بافاضة النفس للطبيعة ، ما تفيدها من المعونة ، والانسياق نحو مـــا ينفعها ، مما به قوامها ؛ ومنه التذاذها والتلطف بها وسائر ما اشبه ذلك .

واراد برجوع النفس الى عالمها ، عند الاطلاق من محبسها ، ان النفس ما دامت في هذا العالم فانها مضطرة الى مساعدة البدن الطبيعي ، الذي هو محلها ، كانها تشتاق الى الاستراحة . فاذا رجعت الى ذاتها ، فكانها اطلقت(٢٤٠) من محبس مؤذ الى حيزها الملائم المشاكل لها . وعلى هذه الجهة ينبغي ان يقاس كل ما سوى ما ذكرناه من تلك الرموز . فان تلك المعاني ، بدقتها ولطفها ، تمنعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التي استعملها الحكيم افلاطون ومن سلك سبيله . وان(٢٤١) العقل ، على ما بيّنه الحكيم ارسطو ، في كتبه في « النفس » ، وكذلك الاسكندر ، وغيره من الفلاسفة ، هو اشرف اجزاء النفس ، وانه هي بالفعل ناجزة ، وبه تعلم الالهيات ، ويعرف الباري ، جل ثناؤه . فكأنه اقرب الموجودات اليه شرفاً ولطفاً وصفاء ؛ لا مكاناً وموضعاً . ثم تتلوه النفس ، لانها كالمتوسطة بين العقل والطبيعة ، اذ لها حواس طبيعية ؛ فكأنها(٢٤٢) متحدة من احد طرفيها بالعقل ، الذي هو متحد بالباري ، جل وعز ، على السبيل الذي ذكرناه ؛ ومن الطرف الآخر(٢٤٣) متحدة بالطبيعة ؛ وكانت الطبيعة تتلوها كيانةً(٢٤٤) لا مكاناً . فعلى هذا السبيل ، وعلى ما يشاكلها مما يعسر وصفها قولاً ، ينبغي ان تعلم ما يقوله افلاطون في اقاويله . فانها مهما أجريت هذا المجرى ، زالت الظنون والشكوك التي تؤدي الى القول بان(٢٤٥) بينه وبين ارسطو اختلافاً في هذا المعنى . الا ترى ان ارسطو ، حيث يريد ان يبيـّن من امر النفس والعقل والربوبية حالاً ، كيف يحروْ ويتشدّق في القول(٢٤٥) ، ويخرج مخرج الالغاز على سبيل التشبيه ؟

---

(٢٣٧) «أ» «ب» افادة ؛ «د» افاضة .
(٢٣٨) «أ» بالمعونة ؛ «ب» بالقوية .
(٢٣٩) «أ» وتحصيلاتها ؛ «ب» وتحصيله .
(٢٤٠) «أ» اطلقت ؛ «ب» اطلمت .
(٢٤١) «أ» ولان ؛ «ب» وان .
(٢٤٢) «أ» «ب» فكانه ؛ «د» فكانها .
(٢٤٣) «أ» الطرف الآخر ؛ «ب» الطرق الآخرة .
(٢٤٤) «أ» كيانه ؛ «ب» كناية .
(٢٤٥) «ب» الكلام [بان بينه .... يتشدق في القول] ناقص .

وذلك في كتابه المعروف « باثولوجيا » ، حيث يقول : « اني ربما خلوت بنفسي كثيراً ، وخلعت(٢٤٦) بدني ، فصرت كاني جوهر مجرد بلا جسم ؛ فاكون داخلاً في ذاتي وراجعاً اليها ، وخارجاً من سائر الاشياء سواي ؛ فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت(٢٤٧) متعجباً . فاعلمُ عند ذلك ، اني من العالم الشريف جزوٌ صغير ؛ فاني (٢٤٨) كمُحَيّاً فاعل ؛ فلما ايقنت بذلك ترقّيت بذهني من ذلك العالم الى العالم(٢٤٩) الالهي ، فصرت كأني هناك متعلق بها ؛ فعند ذلك يلمع(٢٥٠) لي من النور والبهاء ما يكلّ الالسن عن وصفه ، والاذان عن سمعه(٢٥١) ؛ فاذا استغشي في ذلك النور وبلغت طاقتي ، ولم اقوَ على احتماله ، هبطت الى عالم الفكرة ؛ فاذا صرت الى عالم الفكرة(٢٥١) ، حجبت عني الفكرة ذلك النور ، وتذكرت ، عند ذلك ، اخي يرقليطوس(٢٥٢) ، من حيث امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود الى عالم العقل » . — هذا في كلام له طويل ، يجتهد فيه ويروم بيان هذه المعاني اللطيفة ؛ فيمنعه العقل الكياني(٢٥٣) عن ادراك ما عنده وايضاحه .

فمن(٢٥٤) اراد ان يقف على يسير ما اومأوا اليه ، فان الكثير منه عسير وبعيد . فليحفظ ما ذكرناه بذهنه ، ولا يتبع الالفاظ متابعة تامّة ، لعله يدرك بعض ما قصد بتلك الرموز والالغاز . فانهم قد بالغوا واجتهدوا ، ومن بعدهم الى يومنا هذا ، ممن لم يكن قصدهم الحق ؛ بل كان كدّهم العصبية وطلب العيوب ؛ فحرفوا وبدلوا ، ولم يقدروا ، مع الجهد والعناية(٢٥٥) والقصد التامّ ، على الكشف والايضاح . فانّا ، مع شدة العناية بذلك ، نعلم انّا لم نبلغ من الواجب فيه الأ (٢٥٦) ايسر اليسير ، لان الامر في نفسه صعب ممتنع جداً .

---

(٢٤٦) «ا» «ب» يبلني ؛ «د» بدني .
(٢٤٧) «ا» بقيت ؛ «ب» ابهت .
(٢٤٨) «ا» «ب» لمتوي؛ «د» لحيا .
(٢٤٩) «ب» ناقص [الى العالم] .
(٢٥٠) «ا» يبلغ ؛ «ب» يلمع .
(٢٥١) «ب» ناقص [فاذا صرت الى عالم الفكرة] .
(٢٥٢) «ا» «ب» ارقليطوس ؛ «د» يرقليطوس .
(٢٥٣) «ا» الكياني ؛ «ب» الكتابي .
(٢٥٤) «ا» فتى ؛ «ب» فمن .
(٢٥٥) «ا» والمناد ؛ «ب» والعنا ؛ «د» والعناية .
(٢٥٦) «ا» «ب» ناقص [الا] .

ثالث عشر – المجازاة والعقاب

ومما يُظن بالحكيمين ، افلاطون وارسطو ، انهما لا يريانــه ولا يعتقدانه ، امر المجازاة والثواب والعقاب . وذلك وهم فاسد بهما . فان ارسطو صرح بقوله ان المكافأة واجبة في الطبيعة . ويقول في « رسالته » التي كتبها الى والدة الاسكندر ، حين بلغها بغيُه وجزعت عليه وعزمت على التشكك بنفسها . واول تلك الرسالة : « فاما شهود الله في ارضه التي هي الانفس العالمة ، فقد تطابقت على ان الاسكندر العظيم من افضل الاخيار الماضين ؛ واما الآثار الممدوحة ، فقد رسمت له في عيون اماكن الارض(٢٥٧) واطراف مساكن الانفس ، بين مشارقها ومغاربها(٢٥٧) ؛ ولن يؤتي الله احداً ما اتاه الاسكندر ، (الا) من اجتباء واختيار ؛ والخير من اختاره الله تعالى . فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ؛ ومنهم من خفيت تلك فيه . والاسكندر اشهر الماضين والحاضرين دلائل ، واحسنهم ذكراً واحمدهم حيوة ، واسلمهم وفاة . يا والدة اسكندر ، ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر ، فلا تكسبنّ ما يبعدك عنه ، ولا تجلبي على نفسك ما يحول بينك وبينه ، حين الالتقاء في زمرة الاخيار ، واحرصي على ما يقرّبك منه ؛ واوّل ذلك توليتك بنفسك الطاهرة امر القرابين في هيكل زيوس » (٢٥٨) .

فهذا ، وما يتلوه من كلامه ، يدل دلالة واضحة على انه كان يوجب المجازاة معتقداً .

واما افلاطون ، فانه اودع آخر كتابه في « السياسة » القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم ، والعدل ، والميزان ، وتوفية الثواب والعقاب على الاعمال ، خيرها وشرها .

الخاتمة

فمن تأمل ما ذكرناه من اقاويل هذين الحكيمين ، ثم لم يعرّج على العناد الصراع ، اغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة ، والاوهام المدخولة ، واكتساب الوزر ، بما ينسب الى هؤلاء الافاضل ، مما هم منه براء وعنه بمعزل .

وعند(٢٥٩) هذا الكلام نختم القول فيما رمنا بيانه ، من الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطوطاليس .

والحمد لله حقّ حمده(٢٦٠) ، والصلوة على النبي محمد ، خير خلقه ، وعلى الطاهرين من عشرته ، والطيبين من ذريته آمين .

---

(٢٥٧) «ب» ناقص [واطراف ... ومغاربها] .

(٢٥٨) «ا» ريوس ؛ «ب» ايوس ؛ «د» ديوس .

(٢٥٩) «ا» وعند «ب» وعندهم .

(٢٦٠) «ا» حق حمده ؛ «ب» كما حقه .

فهرس الكتاب

صفحة

القسم الثاني

الترجمات

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين : افلاطون الالهي وارسطوساليس